

MISKOLCZY AMBRUS

A román romantika és folklórszemlélete

(Elemzések és megközelítések)¹

Hogy mi a romantika, ez az „undok”, de nélkülözhetetlen szó és fogalom² – örök kérdés. Az csak periodikusan vetődik fel, hogy van-e román romantika. Először az 1940-es évek elején került napirendre a kérdés, aztán árnyaltabb gondolati megközelítésben mintegy félszázad múlva.

Jellemzések, képletek, modellek

1942–44-ben Șerban Cioculescu, a modern román irodalom történetének egyik avatott monográfusa és az irodalomkritika egyik nagy ügyelete úgy látta, hogy „a romantika belső tapasztalata idegen maradt tőlünk. A mi íróink nem mentek át olyan erkölcsi, lényegében fausti, démoni vagy egotista `válságon’ mint Goethe, Byron vagy Chateaubriand utódai más országokban.” Tudtak a romantikáról, a francia irodalom hatására gazdagodott a költészet, és elszakadt „a népi ritmus mechanikus mintájától és a földhözragadt prózaiságtól”. És ha Cioculescu úgy is véli, hogy külön tanulmányt igényel a romantika hatástalansága az 1830–66 közötti korszak román irodalmában, mégis olyan választ ad, amelyhez hasonlót azóta senki, bár érvei elszórva, említésszerűen később is felbukkannak. „Olyan fiatal kultúra, mint a miénk, amely nem ment át folyamatos, évszázados racionalista szakaszokon, nem vethette fel önmaga felszabadítását a szillogisztikus normák zsarnoksága alól; régi vallásos hagyományok uralma alatt élve nem lázadhattunk fel materialista elvek ellen szellemiségünk újjászületésére törve; az erkölcsi szokásokkal és tiltásokkal átszőtt társadalmi struktúrához oly szorosan kötődő, én’ felszabadításának problémája sem vetődhetett fel. Nem éltünk olyan sajátos fejlődési feltételek között, hogy természetes módon vetődtek volna fel számunkra azok az erkölcsi és irodalmi kérdések, amelyek Nyugaton a romantikát nemcsak nagy irodalmi irányzattá tették, hanem erkölcsi megrázkódtatássá is, amit az követett, hogy a művészi szabadság mesterei a politikai szabadság harcосainak sorába léptek. A nyugati romantika így az emancipált esztétika és a vallásos filozófia mellett az egyéni erkölcs kialakításával járt együtt, ami nem mindig harmonizált a szellemi magatartással és az egotizmus határait romboló társadalmi nagylelkűség politikájával. A romantikát is, mint minden életerőtől duzzadó elsőprő erejű irányzatot belső ellentmondások marcangolják, amelyek presztízsét emelik, de nem írhatók le előre megállapított logikai kategóriákkal. A romantika felsorolt összetevői közül az esztétikaiak és az erkölcsiek nálunk nem épültek be túl jól, a vallásiak a mi hagyományos ájtosságunkban szilárd térre találnak, a politikaiak pedig rendkívüli visszhangot keltettek.”³

Ennek a Nyugatra tekintő összehasonlító szemléletnek aztán hosszú ideig háttérbe kellett szorulnia, mivel olyan kérdések felvetésével fonódott

össze, amelyeket tanácsosabb volt nem feszegetni. Ugyanakkor a mélyebbre tekintő tanulmányokban – a vallásosság problémájának kivételével – jelen maradtak az alapkérdések, kompendiumban is összefoglaltan,⁴ és magát az említett munkát is újra ki lehetett adni. Tagadhatatlan az is, hogy magas színvonalon írtak a romantikus személyiségről,⁵ nagyszabású monográfia készült a romantika kezdeteiről, amelyet gyakran idéznek.⁶ Úttörő munkát írtak a román romantikus mitológiáról, és magáról a román romantikáról is három kötetet, amelyeket ritkán idéznek, talán azért is, mert a szerző felrúgta a kronológiát, amikor lényegében és részlegesen a Cioculescu-féle ismérveket is alkalmazta.⁷ Csak éppen az 1830 és 1860 közötti korszak irodalomtörténetét nem dolgozták fel monografikusan. Igaz: eszmetörténetét sem. Eközben dúlt a szóvihar a korszak alapkérdéséről, a nemzetről. Az irodalom és a nemzeti diskurzus összefonódásának vizsgálatára pedig esettanulmányokban, életrajzokban került sor. A változás, ha lassan is, de érlelődött. Annál is inkább, mert a román származású amerikai professzor, Virgil Nemoianu 1984-ben a romantika dinamikájáról igazi alapkönyvet tett közzé, olyat, amely a mi keleti irodalmainkkal is foglalkozik a nyugatiak mellett.⁸ Csak „idő” kérdése volt, hogy mikor ér haza Nemoianu képlete.

Az irodalomtörténetben tátongó monografikus úrt Nicolae Manolescu, a román regény monográfusának naprakész kritikus irodalomtörténeti összefoglalója, ill. annak első kötete íveli át. Ő ugyan előszavában a modellalkotás szükségességét hangsúlyozza, valójában Nemoianu sémáját alkalmazza. Eszerint a romantika két korszakra különíthető el: a vad romantikára és a szelíd romantikára, amelyet biedermeiernek nevez. „A kezdeti modell majdnem misztikus, intenzitása nem tarthat sokáig” – fejtegeti Manolescu, idézve Nemoianut: „A romantika el kell hogy hallgasson, vagy alkalmazkodnia kell. Minden gyakorlati romantika kései romantika.” A megszeliítés mechanizmusa azonos, a mikéntje eltérő. A romantika olyan, mint az iparosítás, átfogja az egész világot, de helyi feltételek érvényesülnek az egyes régiókban, országokban. A keleti irodalmak nem szabadultak meg önerőből a felvilágosult és klasszicista paradigmától, és egyik sem alakított ki romantikus paradigmát. A kettő közötti harc a nyugati világot jellemzi. A román romantika biedermeier jellegű.⁹

A Nemoianu-képlet hatalmas segítséget jelentett, ennek is köszönhetően el lehetett vetni a protochronista szemléletet. (Ennek lényege az, hogy a románok nemcsak átmentek minden történeti és művelődési fejlődési szakaszon, hanem szinte mindenben meg is előzték saját korukat, mármint Európát.) Manolescu – természetesen – élt is a lehetőséggel, mivel egyébként is nevelésnek tartja a protochronizmust. Viszont, ahogy elvetette, exkluzívnak minősítve Cioculescu értékelését, nem járult hozzá a kérdések tisztázához. De úgy tűnik, hiába hivatkozik a modellalkotás szükségességére, még-hozzá Fernand Braudelt idézve,¹⁰ aki arról szólt, hogy számára a modell olyan, mint a hajó, amelyet fel és alá járat az idő vizén. Az idézetből azonban kimaradt valami: „a hajótörés a legjelentősebb mozzanat”.¹¹ Ebből lehet a legtöbbet tanulni. Sem Nemoianu, sem Manolescu nem próbálják felvázolni a romantika modelljét vagy paradigmáját. Nemoianu úgy tér ki, hogy „a romantika önnön gazdagsága miatt zárja ki azt, hogy meghatározását adják.

Talán jobban tükrözi mint a többi mozgalom az európai kultúra sokszínűségét. De lehet, hogy a legnagyobb dichotómia a romantikán belül a forradalmi kor (vad romantika) fantáziaszüleményei és víziói, valamint a napoleóni kort követő időszak inkább kusza és kiábrándító merengései, érzélgősködései, sóvárgásai és „iróniája” között.¹² A biedermeier – fejtette ki Zolnai Béla klasszikus érvénnyel – :„a reál-idealizmus polgári világnézete, antikizáló és romantikus inspirációk között a maga önkifejeződését keresve, szelíd lemondással menekül a politikai életből a családi kör magányába, az érzelmek és képzelmekek, a hasznos mulatságok és nemes időtöltések otthonába...”¹³ Csakhogy míg Zolnai elválasztotta a romantikát és a biedermeiert, hangoztatva, hogy a patriotizmus ápolása már a romantika szférájába tartozik,¹⁴ Nemoianu az egymástól elválaszthatatlan irodalmi folyamatok összefüggéseit tudja érzékeltetni, olyannyira, hogy nála Saint-Just is romantikus. Azt fejtí ki, mutatis mutandis, amit 1945-ben Lukács György oly tömören tudott megragadni, igaz a rá jellemző osztály-gyűlölködéshez kapcsolódó szemléletbe ágyazottan, amelyetől próbálunk meg elvonatkoztatni: a biedermeier nem más, mint a romantika behatolása a német nyárspolgárságba.¹⁵

A romantika irodalomtörténetében, úgy látszik, mintha az Paul Valéry bátortalanító és sokaknak felmentést kínáló komor intése is riasztana: ha a romantikát meg akarjuk határozni, el kell veszteni a rendszerező szellemet, (*l'esprit de rigueur*). Viszont „a szakmai kegyelet” különös játéka, hogy ha valaki vállalja a meghatározás kockázatát, akkor nem tartják nyilván. Így általában nem említik Carl Schmittnek az 1918-ban írt, aztán átdolgozott, és a közelmúltban angolul is kiadott monográfiáját: „A politikai romantiká”-t.¹⁶ Márpedig ez modellszerű meghatározást is nyújt: a romantika nem más, mint Isten szekularizációja zseniális szubjektummá. A Schmitt-féle séma jól érzékelteti a romantikus én – Bertrand Russel szerint törvényt nem ismerő: *lawless Ego*¹⁷ – túltengését. Modellnek is minősíthető ez a meghatározás, részben tömörsége okán, részben pedig azért, mert valóban a szerző úgy alkalmazza, hogy azt lehet mondani: verifikálja, másszóval: úsztatja az idő vizén.

Amikor pedig a továbbiakban ezzel foglalkozunk, akkor elsősorban az irodalomtörténészek által programszerűen hirdetett modellezés esélyeit vizsgáljuk. Igaz, nem szabad szem előtt téveszteni, hogy Schmitt művének belső koherenciáját pamflet jellege biztosítja. A szerző a polgári demokrácia ellen írt, aztán a náciizmussal rokonszenvezett. Egyértelműen politikai töltése van annak, amikor azt fejtegeti, hogy a romantikát a polgári szabadság teszi lehetővé, az, hogy a közélet és a magánélet elválik egymástól. A romantikus lélek pedig passzív. Metafizikai narcisszizmusban, az esztétikai élményben éli ki magát. Kierkegaard csábítója számára a csábítás esztétikai élmény. Schelling szerelmes Sophie-ba, de minden nő lehetne Sophie. Léte alkalom az esztétikai merengésre. Mert a romantika lényege az occasionalizmus. Az, hogy minden csak alkalom, alkalom a világ átpoetizálására, az esztétizálásra. Novalis szavaival: minden csak egy végtelen regény kiindulása. És az alkalmi és esztétizáló jellegből következően a halállal ér véget. Az etika emocionális. A politika pedig esztétizáló diskurzus, legyen szó forradalmárokról vagy reakciósookról. Egyébként a romantika maga a passzivitás, még akkor is, ha a romantikus ember aktív, amikor önmaga papja, költője, királya, miközben saját

személyisége katedrálisát építi. A romantikus irónia – mivel minden másképp is lehet a romantikus felfogásban – parttalan, csak egy valamit tart tiszteletben: a romantikus ént.

Heine 1835-i könyvecskéje óta nem írtak ilyen gyilkos pamfletet. Csak míg Heine – némi lekezelő iróniával – a romantikában a középkori költészet újjáéledését látta,¹⁸ és elsősorban egy-egy személyt állított előtérbe, Schmitt magát e jelenséget.

Schmitt modellje alapvetően a múlt századi német romantikára illik. Az volt a legjobb alkalom számára a saját kora ellen irányuló pamflet megírására. Ennek megfelelően hajóját is kényelmes csatornákon teregeti. Bravúrosan tud élni azzal a lehetőséggel, hogy a nagy alkotókat nem lehet -izmusokba skatulyázni, mesterien villantja fel a romantikus én drámáját: „Látni kell a három embert, akiknek eltorzult arca áttetszik a tarka romantikus fátyolon: Byront, Baudelaire-t és Nietzschét, e magánpapság három főpapját és harci áldozatát.”¹⁹

Nagyobb teret igényelt volna annak magyarázata, hogy a romantikus kor egyben a német nacionalizmus fellángolásának is a korszaka. A francia romantikus író-politikusokról nem szól. Viszont Rousseau-t szívesen állította pellengérré, oly módon jellemezve őt, hogy az inkább német követőire illik. Rousseau-nál – hangsúlyozza Schmitt – a nép érzelmi közösség, és a romantikus individualista lázadó kollektivistaként jelenik meg. A nép olyan emberfölötti kollektív közösség, amely egyesíti az életet és a gondolatot. A primitív népek pedig a nagy lehetőségek hordozói, az örök hatalom örök ígérését mutatják fel. A politika vallásos jelleget ölt. Aki lázad az egyetlen szuverénitást ellen, az „ateista”.

Schmitt modelljében elmosódik a francia és a német romantika közötti különbség abban a vonatkozásban is, hogy az 1830-as évektől a francia romantikát éppen a költészet, és a filozófia költői filozófiává kapcsolása tette jellegzetessé. Németországban ezzel szemben irodalom és filozófia, mítosz és tudomány élesen elválnak – hangsúlyozza Peter Koslowski egyik újabb monográfiájában.²⁰ Igaz, Schelling működése némileg kevésbé éles megfogalmazásra int. Viszont a filozófiai eposz valóban francia vállalkozás. Példa erre Michelet legenda-teremtő programja is, amelyről még bővebben szólunk. A francia romantikusok pedig Isten helyére sem egyedül csak az emberiséget ültetik – mint erre újabban megintcsak Koslowski hívta fel a figyelmet.

Schmitt modelljének nagy erénye, hogy egyfajta választ ad az irodalom, a politika és az ideológia összefonódására. Előnye, hogy alapvető és mindent összefogó mozzanatot tud kiemelni. A romantika más magyarázatai valamiféle dichotom modellbe illeszkednek, vagy ismérveket sorolnak fel, olykor csak egy-egy részmozzanatot emelnek ki, és olyan stratégiát követnek, hogy a leegyszerűsítés kockázata nélkül nem lehet kiemelni a leírást meghatározó struktúrát vagy gondolati magot. Általában érezni lehet az elkötelezett ember indulatát az elemzésben, mivel a romantikával máig tartó gondolati folyamatok indultak el. Legalábbis legtöbbször azok járnak el így, akik úgy érzik, hogy a Jó és a Rossz harca dúl, és abban választaniuk kell. Aztán apologetikus és antiapologetikus értékeléseken keresztül érkezünk el a mai modellezési kísérletekig.

Az esztétika és a történelemfilozófia nagy klasszikusa, Benedetto

Croce, aki a szabadságeszme elkötelezett híve volt a fasiszta Olaszországban, két irányzatot különített el a romantikán belül: az elméletit és az érzelmit. Az elméleti és spekulatív romantika lázadás a klasszicizmus kiüresedett formái ellen. Ez az autentikus nagy költészet, amely megértette a spontaneitást, a szenvedély és az egyén szerepét, helyet adott az etikának, megteremtette a modern történetírást, és a világ magyarázatára törekedett. A szentimentális és morális romantika ezzel szemben morbid. A hit hiánya jellemzi és a szorongó igyekezet, hogy hitet gyártson: sikertelenül. Önnön bálványait állítja fel és rombolja le. A lemondásban keresi a vallásos transzcendenciát, a megváltást a szerelemben. A múlt misztikájába menekül, „a nemzeti faj” kultuszába, „meghamisítva” a nemzetiséget és a vallásosságot. A legnagyobbak – Chateaubriand, Byron, Shelley – sem mentesek ettől.²¹ Az irányzatok tehát egymásbajátszanak. Másképpen szólva: két pólus között vergődik „a romantikus lélek”. (Így ha nem másban, akkor „a romantikus nagysága abban rejlik, hogy felismerte és kifejezésre juttatta a költői állapotok és a vallásos revelációk közötti mély hasonlóságot” – fejt ki Béguin klasszikus művében.²²) René Girard viszont hazugságnak minősíti azt, hogy a romantikus ember igazában semmit sem kíván egyedül, a kívánság és törekvés elengedhetetlen részese egy harmadik személy, aki ugyanazt akarja, és így teljes a romantikus háromszög.²³ René Wellek, az irodalomkritika történetének megújítója már szenvedély nélkül kereste a romantika ismérveit. Az európai nagy irodalmakra tekintve a romantika egységét abban látta, hogy a költői képzeletben, az ember és a természet viszonyában, végül a költői stílus jelkép- és mítoszvilágában azonos elképzelések lelhetők fel. A képzelet alkotó és profetikus. A természet szerves, az emberi élet aktív részese, nem díszlet, hanem szimbólumokat nyújt, miközben az embert az alany és a tárgy kettőssége gyötri, és azt meg akarja haladni.²⁴ A statikus jellegű ismérvek mellett a romantika feltárásában egy-egy dinamikus elem kiemelése is előtérbe került. M. H. Abrams a romantikát a bibliai modell szekularizációjaként taglalja. A reintegráció forgatókönyve szerint zajlik minden. A Biblia szerint a stációk: a paradicsom, a bukás, az üdvözülés és végül az elveszett paradicsomba való visszatatalálás. A neoplatonizmus felfogásában az egységnek sokféleségre bomlása, és aztán újra egységgé válása a nagy történet.²⁵ Ez nem más, mint a reintegráció, de olyan, amely nehezen foglalható sémába. Paul Cornea, amikor Abramsnak szeméret veti, hogy az angol irodalom alapján általánosít,²⁶ elfeledkezik a gnoszticizmusról, amely a reintegráció igénye révén a modern írónál is fellelhető elem.²⁷ A reintegráció igénye pedig egyre bonyolultabb formában jut kifejezésre. A romantika Northrop Frye szerint éppen azáltal kínált új mitológiai konstrukciót, hogy a menny és pokol képzetét átértelmezte. Ezeknek az identitás és az elidegenedés felel meg. A romantikus képzeletvilágban a mozgások iránya nem „fel” és „le”, hanem inkább „be” és „ki”. A „bent” a természettel vagy Istennel való egyesülést jelenti. „A romantika tette nyilvánvalóvá a modern gondolatvilágban azt az érzést, hogy a társadalom csak önnön individualizációjával fejlődhet vagy haladhat, ha toleranciával és rugalmasságával lehetővé teszi az egyén számára saját identitása megtalálását, még akkor is, ha ennek folyamán elveti az adott társadalom hagyományos értékeit.” Így minden ideológia és minden szellemi irányzat kútfejénél ott találjuk a romantikus mitológiát, és a romantikus mozgalom lényegéből fakadó anarchia még ve-

lünk van.²⁸ Az emberből, a belülről fakadó alkotóerő kultusza teszi forradalmivá a romantikát. A kreativitás kétarcú. A romantika átszövi a mai irodalmat és a mai gondolkodást. De a politikát is, hiszen a felszabadított energiák a jobb- vagy baloldali radikalizmus forrásai is lehetnek,²⁹ amint ezt a filozófus, Isaiah Berlin is kifejtette.³⁰ Ugyanakkor a reményt az emberi méltóság képzetével is összekapcsolta.³¹

A romantika meghatározásai mindig hagynak valami hiányérzést. Nem véletlen, hanem a meghatározásoknak ellenszegülő romantika összetettségéből fakad, hogy a meghatározási kísérletek mellett periodikusan a nagy enciklopédikus panorámák felvázolására is sor kerül. A legújabb talán Georges Gusdorffé, aki az egy-egy írói megnyilatkozásra építő ismérvek felsorolásával szemben hatalmas anyagokat mozgat meg a szakirodalomból és a romantikus irodalomból egyaránt egy-egy olyan tétel igazolására, miszerint a romantika gnosztikus reneszánsz, a romantikus igazság az ellentmondás elfogadása és transzcendentálása, a romantika az emberi természetben gyökerezik.³² Ugyancsak nem véletlen, hogy a vallásban és moralizálásban járatos írók tudták úgy körülírni a romantikát, hogy egyben azonosultak vele vagy elutasították, de többet tudtak róla mondani, mint a tudósok. Jobban tudták érzékeltetni, hogy mit jelent a romantikus kreativitás. Mircea Eliade szinte átéli a romantikus élményt, amikor 1943-ban úgy látja, hogy „a romantika a maga egészében az ‘eredetek’ utáni nosztalgiát fejezi ki; az ősforrás, a végtelen, az új dolgok csíráiban és lehetőségeiben gazdag éjszaka, a nőiség elve valamennyi megnyilvánulásával romantikus fő kategóriák, amelyek nem függenek az olvasmányok ‘hatásaitól’ vagy a ‘divattól’, hanem az ember kozmikus helyzetét határozzák meg. ... A romantikus helyzet az emberi szellem azon kevés magatartási formái közé tartozik, amelyet nem lehet megtanulni vagy mímelni.”³³ Albert Camus, aki az újplatonizmusból disszertált és sajátos, a gnoszticizmushoz is kötődő egyéni szoláris életszemléletnek tudott hangot adni, „A lázadó ember” világának kiteljesülését olyan európai világban látta, amely nem rekeszt ki senkit. Sem Nietzschét, sem Marxot, sem Lenint, „sem azt, amit Európa értelme és energiája szünet nélkül egy nyomorúságos kor hiúságának nyújtott. Mind feléledhetnek, ...azzal a feltétellel, hogy egymást korrigálják, és egy határ a nap fényében valamennyiüket visszafogja. Mind-egyik azt mondja a másiknak, itt ér véget a romantika.”³⁴ Másszóval: ott kezdődik az emberarcú társadalom, ahol véget ér az, amit Schmitt modellje ír le a legteljesebben, és ott, ahol kilépünk az ideologizált közegből. A jelen munkában viszont továbbra is ott maradunk.

A nemzeti ébredés és a romantika

A nemzeti ébredés korában vagyunk. A nemzeti ébredés kifejezés jogosságát sokan vitatják, de ennyi erővel a reneszánszot is megkérdőjelezhetnők. Hiszen nem valóságos folyamatokat jelöl, hanem azt, ahogy a kortársak átérték helyzetüket és tennivalóikat. Eppen ezért találó. Tükrözi a korabeli gondolkodás létélményét, és egyben annak ellentmondásosságát. A kortársak úgy érezték, hogy mély álmából ébredtek, és fel kell ébreszteniük a nemzetet. A nemzetet, amely valójában nem is létezik, hiszen azáltal teremtik meg, hogy uralomra juttatják a népszuverénítás jelszavával. A nemzet szolgálatának rendelnek alá

mindent, egyént és közösséget egyaránt. És ami emberré tesz: a kommunikációt, annak formáit, a nyelvet, az irodalmat, a zenét, a festészetet. A romantika az egyént emancipálja, hogy aztán az azonnal a közösség szolgálatába álljon. „Isten szekularizációja” a nemzet istenítéséhez vezet. A francia forradalom megszemélyesített nemzete egyben az egyénben megszemélyesülő nemzet. De a romantikus én nem ölt olyan méreteket, mint Nyugaton. A romantikus én helyét Kelet-Európában a romantikus nemzet foglalja el. Mégis, mint Fried István hangsúlyozza, „kétarcú ez a kelet-közép-európai romantika: nemzeti eszményeket elfogadó, megfogalmazó, utókorra hagyományozó és e nemzeti eszményekről olykor a legcsekélyebb tudomást sem vevő, emberiségben és szubjektumban gondolkodó arcát egyaránt ismerjük”.³⁵ A száműzöttség érzése, annak átélése, hogy ellenséges világban kell élni, óhatatlanul történelmi dimenziókat kellett hogy öltson, nemzeti sorskérdéssé vált, hiszen úgy érezhették írók és olvasók egyaránt, hogy népük soha nem élhette önállóan életét. Az egyén nem önmagáért fohászkodik Istenhez, hanem a közösségért, a nemzetért és népért. A lengyel nemzet az emberiség Messiása. De Oroszország is új korszakot akart nyitni az emberiségnek. A magyar nemzet a maga Istenéhez fohászkodott. A románok a választott nép helyét foglalják el. Mégis szembetűnő, hogy a romantika nem hozott magával vallási megújulást.³⁶ És nemcsak Magyarországon. Ugyanakkor azt is lehet mondani, hogy a vallásosságnak és a teológiai kultúrának kellett volna előkészítenie a romantika befogadását. Istent ugyanis csak akkor lehet szekularizálni, ha előtte hittünk benne és kerestük. Az identitás érzését viszont a nemzethez való tartozás biztosította. A nemzet szolgálatában talál magára a száműzött. De milyen is ez a nemzet Európa keletén?

Hans Kohn tipológiája ma is vonzó. A nyugati nacionalizmusban érvényesül az egyén szabad választása, a keleti pedig eleve meghatározottnak véli a nemzeti hovatartozást etnikai alapon. Az eddig elmondottak nyomán első látásra az a benyomásunk támadhat, hogy két pólus között ingadozik az egyén: a nyugati individualizmus és a keleti kollektívizmus között. Csakhogy a tipológia hamis, mint ezt már többen hangsúlyozták, egy évtizede éppen a lengyel romantikával kapcsolatosan, mivel a nyugati nacionalizmusban is megtaláljuk a keletinek tartott vonásokat, és fordítva, hiszen a nyugati modell adaptációjáról van szó, pontosabban a nacionalizmus³⁷ mint világjelenség egységéről, amelyet – természetesen – színeznék „eredeti jellegzetességek”. A kérdés, mint a romantika esetében is, a befogadás és terjedés mikéntje. Az angol és a francia nacionalizmus között legalább olyan mély különbségek vannak, mint a francia és a német között. Ugyanakkor a fejlett, individualistának nevezett nyugati nacionalizmus hordozói voltak azok, akik 1848-ban és utána olyan adottságnak tartották az etnikai-nemzeti hovatartozást, hogy fajnak nevezték az etnikumot, ill. a nemzetet. Elfogadták, hogy az esetlegességben szükségszerűséget lássunk, a véletlenszerűben gondviselésről tanúskodó szervességet, egyszóval: átértékelték a nemzet misztikáját. Nyilván őszintén gondolkodtak így, mint ahogy őszintén egyeztetették érzelmeiket érdekeikkel, ahogy az világpolitikai elképzeléseiknek a legjobban megfelelt. Nyugat kettős szemüvegen keresztül tekintett a kisebb és elmaradottabb népekre. A romantika és a hatalmi érdek határozta meg az érdeklődést.

A romantika számára az ősi, az archaikus, másszóval a primitív népek

erőforrást jelentettek. Bár a folklór szó csak 1848 előtt született Angliában, maga a jelenség különös tiszteletnek örvendett. A 19. század első felében az európai nagyvárosok szalonjainak légköréből áradt a folklór, az ősi és a népi élet megnyilatkozásai iránti igény. A nyugati szalonvilág így próbált elvonatkoztatni létének alapjától, az ipari és a tömegtársadalom valóságától. Az olvasóközönség szomjúhozta a másságot. Az ősi szokások és szavak ígézetében éltek. A legiparosodottabb régióban, Skóciában és Angliában született az ipari környezetből való elvágyódás áhítata, az ősi iránti nosztalgia. Mielőtt még igazán kibontakozhatott volna az ipari forradalom, a 18. század derekán „kitalálták a hagyományt”: a londoni szalonokban a skót barbár és ellenség helyét elfoglalta az ősi erényeket felmutató szabadsághős, akinek férfias jellegét csak kiemelte a már elfeledett és lenézett, ám hirtelen divatba hozott kilt.³⁸ Percy és méginkább Macpherson olyan balladákat állított össze, amelyek az egész európai irodalmi világ érdeklődésének homlokterébe kerültek. Új történelemfilozófia születésében segítettek.³⁹ Jellemző a korra, hogy amikor ezek hitelességéről vitatkozni kezdtek, akkor a kelta skót élő folklórral nem is foglalkoztak mélyen. Osszián énekeiben élt az angol romantika. A népi kultúrát a kulturális perifériákon fedezték fel,⁴⁰ de szinte kizárólag a szalonvilág számára. Igaz, itt elsősorban esztétikai fogyasztási cikknek bizonyult. Anglián, Skócián és Franciaországon kívül viszont a kulturális és politikai önmegvalósítás eszköze lett.

A német romantika a francia kulturális hegemoniával és a vele összefonódó arisztokratikus udvari irodalmi élettel szemben bontakozott ki. Először nem legendás alakokban, hanem a népben fedezte fel önmagát.⁴¹ Az ő hőse a nép, amelynek eredetiségét a nyelvében élő és a folkóiban megnyilatkozó szelleme biztosítja. Ennek ideológusa Herder, akinek népszellem kultusza a 19. század nagy közhelye lett. E világkép jellemzésére Edgar Quinet-t idézzük, akinek Herder fordítását a románok Párizsban előszeretettel forgatták: „A nemzeti formák számára – mármint Herder számára, fejtegeti Quinet – szent edények, amelyek Isten kezéből kerültek ki, az őket hordozó univerzummal, és látványuk, az egyetlen olyan külső kultusz, ami méltó a dolgok Teremtőjéhez.”⁴² Némi legyszerűsítéssel kollektivistá ideológiaként lehet minősíteni a Herderét. Az ő nemzete ugyanis nem szerződésre lépett egyének összessége. A nyelv tartja össze a nemzet organizmusát, amelynek belső tagoltsága nem igazán foglalkoztatja. A nemzet önálló és önmagáért való entitás. Mert „minden nemzet önmagában leli meg boldogságának központját, ahogy minden golyó is a maga súlypontját”.⁴³ Alfred Rosenberg, a náci mito-filozófus ebben a mondatban találta meg a saját korához szóló üzenetet,⁴⁴ de idézhette volna Rousseau-t is, aki nem tagadta: ha Négerország valamelyik népének feje lenne, azonnal felakasztatná az első európai, aki be akarna jönni, és az első bennszülöttet, aki ki akarna menni országából.⁴⁵ A nemzeti öncélúság általános követelménnyé emelkedett. Alecsandri nyugodtan megvallhatta 1848-ban Párizsban, hogy a románok jó tulajdonságai egyetlenegyben egyesülnek: „becsüljük és gyöngéden szeretjük önmagunkat”.⁴⁶ A szent önzés és az önimádat az isteni gondviselés parancsa lett. Herder nyelvkultuszával a nemzetek világának harmóniáját kínálta, a nemzet transzcendenciájával pedig bármely nemzet, bármely nemzeti lét legitimációját. A nemzetek – az ő szemében – olyanok, mint a hárfa húrjai. A nemzetek mitológiái pedig az ő költői lelkük geográfiáját nyújtják.⁴⁷

A nemzeti harmónia ígézetével szemben a francia forradalom racio-

nalista imperializmusa pedig csak szenvedést hozott. Nem véletlen, hogy a 19. század gyermekei kiábrándultak az általános receptekből. A kultúra útján járva próbálták megvalósítani azt, amit politikai eszközökkel nem tudtak, mivel ilyenek nem álltak rendelkezésükre. Ugyanakkor a kulturális önmegvalósítás primátusát hirdető program is a politika porondjára vezetett. A francia romantika német orientációja is ezt példázza. A színházat a politika előszobájává tették, amikor Victor Hugo meghirdette, hogy a romantika nem más, mint szabadság a művészetben. És lehet is igazolni azt a tézist, mely szerint a francia romantikus írók írói stratégiájukat alárendelték politikai érvényesülésüknek: mihelyt hivatalt vállalhattak felhagytak az irodalommal.⁴⁸ Herder Rousseau másik arcának bizonyult, még akkor is, ha mélyen politika- és államellenes utópiát vallott.⁴⁹ A kulturális önmegváltást kereső nemzeti öncélúság egyetemes jelenség lett.

Az áruk forgalma az eszmékével társult, az azonos vagy hasonló léthelyzetek hasonló problémamegoldásra ösztönöztek, és még a másság iránti fogékonyság is közös volt. Az angol romantikus költészetről elmondták, hogy a német filozófiából ültet át eszméket, és fordítva. A francia romantika az angol és a német árnyékában nőtt fel. Napoleon olasz fordításban vitte magával Itáliába az Ossziánt, de Caesarként koronázta meg magát és nem Vercingetorixként,⁵⁰ bár aztán még a gyarmatokon is gall őseikről tanítottak a franciák.⁵¹ Franciaországban tudták, hogy mi történik a brit szigetvilágban, de nem engedhették meg maguknak, hogy úgy tekintsenek a bretonokra és provanszálókra, mint az angolok a skótokra, akik a brit világbirodalom építésében találták meg identitásukat. Közben Franciaország élet-halál harcát vívta, először bent, aztán kint, nem lévén képes sokáig megtalálni a társadalmi ellentétek áthidalásának technikáit a polgári alkotmányosság jegyében. A forradalom vérengzett és centralizált, Napoleon hódított, majd azok, akik utána jöttek, azok is féltékenyen tekintettek Albionra. A német romantika jobban vonzotta az angol olvasóközönséget. Madame de Staël hatalmas körképe Németországról máig az egyik legjobb írás a német romantikáról. Edgar Quinet ugyan ragaszkodott a racionalizmus örökségéhez, például az unitárius vallást találta a korhoz legjobban illőnek,⁵² mégis úgy tekintett Herderre, amikor írásaiból 1829-ben három kötetet tett közzé, mint tanítvány a mesterre. A francia szalonvilág némi breton-kultuszt is megengedhetett természetesen magának, amikor Th. H. de la Villemarqué bretagne-i arisztokrata azzal csinalta meg a szerencsését Párizsban, hogy ősi kelta költeményeket gyártott. A fővárosi szalonoknak dolgozott, hiszen otthon nem igazán érdekelte a hazai folklór. Így lépett 1839-ben, mintegy 70 év elteltével Osszián mellé Barzaz Briaz.⁵³ Miután Vuk Karadžić balladái nyomán Leopold Ranke megírta a szerb forradalom történetét, és benne „a mítoszok költészetéről” értekezett, szinte áhítattal jelezte, hogy a hegyvidéken minden házban guzla kíséretében csendül fel az ének,⁵⁴ Prosper Mérimée pedig Gouzla címmel írt is egy kötetnyi balladát.

A románok pontosan tudták, hogy mi történik a világban. A román irodalom az európai irodalmi fejlődés sodrában és részeként bontakozott ki. Alecsandri és eszmetársai magukat „romantikus iskolának” nevezték. Egyik francia barátjuk, M. Ubicini szerint onnan az önmegnevezés, hogy elvetették a görög mintákat és a mitológiát, hogy kizárólag a modern nyugati költőktől

(Byron, Lamartine, Victor Hugo) inspirálódjanak. Inkább fordítanak, mint újat találnak ki. (És valóban, Alecsandri többet merített belőlük, mint első látásra hinnők.⁵⁵) Viszont – fejtegeti Ubicini – nem nélkülözik az eredetiséget, ha saját ihletük után mennek.⁵⁶ (A két világháború közötti kor egyik nagyformátumú irodalomtörténésze és folkloristája, D. Caracostea, egyenesen abban látta Alecsandri eredetiségét, hogy a latin népek költészetében egyedül ő dolgozott fel 1840 és 1850 között népköltészeti elemeket, balladákat, mesebeli mozzanatokot a Doine, azaz „(Nép)dalok” című kötetében.⁵⁷ Egyébként Alecsandrinak tulajdonítható, hogy a doina az egész román nyelvterületen a népdal szinonímája lett.⁵⁸) Ubicini az eredetiség megnyilvánulásaként mutatta fel az Alecsandri által gyűjtött balladákat, csak éppen azt nem említette, mert számára magától értetődő volt, hogy a román folklórt is az európai folklór-érdeklődés vonzásában fedezték fel. Az angol Alecsandri-válogatás kiadója viszont azért bízott a sikerben, mert „Osszián sorsa, az északi dalok, a spanyol balladák és románcok” reménnyel töltötték el.⁵⁹ Vasile Alecsandri pontosan felismerte, hogy az 1850-es évek derekán új távlatok nyíltak. „Új nemzet vagyunk, most fedeztek fel, és az újdonság presztízse vesz körül; meg kell hát mutatnunk az európaiaknak, mi szebbel és mi érdekesebbel tudjuk érdeklődésüket felkelteni.”⁶⁰ Ez pedig az adott helyzetben csak a folklór lehetett. A franciául is verselő Dimitrie Bolintineanu pásztorénekekben gazdag kötetével azért tarthatott igényt az érdeklődésre, mert – az előszó szerint – „hazai illat” itatja át őket, a költő pedig „keleti jellegével összeköti az antik Ázsiát és a civilizált Nyugatot”, és bár ennek „az európai civilizációnak a tanítványa és híve, nem hagyja, hogy az elhódítsa őt”.⁶¹ Miorița parafrázisát „anakreóni sóhaj”-ként értékelte francia kritikusa.⁶²

Mindez nem jelenti, hogy mechanikusan vettek volna át divatokat és csak a nyugati piacra termeltek volna. Ilyenkor arról szokás elmélkedni, hogy nincs egyirányú hatás, hanem befogadásról kell beszélnünk.⁶³ Csakhogy Alecsandriék esetében kölcsönhatásról van szó. A román irodalom aktívan benne élt a francia irodalomban. Jó néhány román író franciául is írt. Francia író is volt. A francia romantika iránti román fogékonyság is romantikus lett.⁶⁴ Az európai közegben, ám hazai terepen keresték önnön identitásukat. Fogékonyságukat függőségük csak fokozta. Az áruk és az eszmék forgalmában a kulturális felzárkózás az uralkodó erőviszonyoknak megfelelően alakult.

Gondolkodási formák: Kelet és Nyugat között

A nagy változás abban rejlett, ahogy a Török Birodalom gazdasági világának pereméről a Nyugat-Európa centrumú világ gazdaság periferiájára került a két román fejedelemség. A folyamat fokozatosan bontakozott ki. Látványos fordulatot az orosz-török háborút követő 1829-i drinápolyi béke hozott. Ez megnyitotta a dunai kikötőket a nyugat-európai hajók előtt is. A Porta ugyanis korábban kényszermonopóliumokkal védte élestárát: a két fejedelemséget. Az új helyzet paradoxona az, hogy az orosz birodalom tette lehetővé a nyugat-európai kapcsolatot, miközben azt minden rendelkezésére álló eszközzel korlátozni próbálta. A Földközi-tenger mellékére és aztán Nagy-Britanniába is évről évre több román gabonát szállítottak. A két román kikötő Odessza vetélytársává emelkedett. A román fogyasztópiac felvevőképessége

pedig szintén nőtt, és az igényeket egyre inkább a tengeri úton behozott nyugati árukkal elégítették ki. A cári politika hatalmi szóval próbálta befolyását biztosítani. Oroszország ugyanis a portai szuzerénitást a maga protektorátusával egészítette ki, szerződésben is. A cári hatalom képviselői román nagybojári együttműködéssel az élet legkisebb részleteit is szabályozó rendies alkotmányt dolgoztak ki, a két Szervezeti Szabályzatot. Pétervár mindenképp a nagybojárságot akarta megnyerni, lekötelezni és magához láncolni, egyben a balkáni népek felé valamiféle mintaállam-modellet akart felmutatni. Az orosz konzulok lépten-nyomon beavatkoztak a román belpolitikába, viszont Nyugat-Európától nem is tudhatták elzárni a román társadalmat. Jellemző, hogy 1848 előtt a román felsőoktatásban az orosz hatalmi helyeslést maguk mögött tudó román uralkodók a francia nyelvet tették kötelezővé, azért, hogy megakadályozzák a román ifjak Párizs-járását, többsztesdős külföldi tanulmányútjait. Az orosz hatalom így egyszerre tette lehetővé a nyugati nyitást és ugyanakkor korlátozni próbálta annak következményeit.

A román fejedelemségek számára Párizs lett a nemzeti megújulás Mekája. Ott olvastak Herdert és ott tanulták a byroni dandyzmust. De azok is, akik kerültek a szélsőséges külsőségeket, és németországi tanulmányaik során megismerték a német idealizmust, jobban vonzódtak a francia forradalom örökségét valló francia liberalizmushoz, mint Mihai Kogălniceanu.⁶⁵ London túl messze volt, és példaként sugárzó, de követhetetlen modellt kínált. Ideológiai segítséget nem nyújthatott, politikait viszont annál inkább. Palmerston ugyanis feladatának tartotta az orosz befolyás korlátozását. A bukaresti angol konzul, R. G. Colquhoun saját vagyonából is áldozva pedig a román politika karmesterének szerepében tetszelgett. A liberális ellenzékét támogatta, és saját érdemének tulajdonította, hogy a román nemzeti megújulási mozgalmak nem fordultak a török szuzerénitás ellen.⁶⁶ Igaz, a fejedelemségek liberálisai is hamar beláthatták, hogy kétfrontos harcot úgy sem vívhatnak, és abban bíztak, hogy a török fennhatóság elismerésével teljes belső autonómiát érhetnek el, kiszorítva a hatalomból az oroszbarát nagybojárságot. A Porta ugyanis beérte az évi adóval, míg Pétervár a maga akaratát kívánta érvényesíteni. Olykor felillant annak a gondolata, hogy a status quohoz ragaszkodó Habsburg-birodalomra is lehet támaszkodni, mivel ez tartott az erőteljesebb orosz előretöréstől. A keleti világgal szemben pedig a Nyugatot képviselte, még akkor is, ha merev ideológiája nem sok jót ígért. A román nemzeti ébredés hívei a nyomasztó nagyhatalmi szorítás ellenére méltán bízhattak a jövőben, vagy inkább a történelemben.⁶⁷ Hiszen egyre inkább számíthattak a nyugati hatalmakra, mégha nemegyszer csalódniuk is kellett, mert a nyugati konzulok és a újságíró-tanár-politikusok többet ígértek, mint amit teljesíthettek. Palmerston ugyan nem titkolta, hogy Oroszországgal „diplomáciai háborút” folytat, de látványos oroszellenes lépésektől a krími háborúig tartózkodott. A brit befolyást alapvetően a gazdasági kapcsolatok biztosították, míg a francia külpolitika politikai aktivitással próbálta felülmúlni az angolt (olykor még Palmerston aggodalmára is), bár érdekeik alapvetően egybeestek.⁶⁸

Alighanem a divatváltozás érzékelteti a leglátványosabban, hogy a románok számára mit jelentett Nyugat vonzásköre. Míg Péter cárnak korbáccsal kellett vernie megátalkodott szakállas bojárjait, hogy nyugati öltözködést öltse-
nek, a román fejedelemségekben a gyakori orosz–török háborúk során, ha az

oroszok bevonultak, jelenlétük és a nyugati kultúra vonzása ellenállhatatlan erővel hatott, azonnal sutba dobták a kaftánt és a főveget. Az éppen aktuális hatalmi központ „demonstrációs effektusa” tökéletesen hatott. Mert aztán, ha kimentek az oroszok, gyorsan frakkot öltöttek. A keleti örökség azonban egyre kevesebbet jelentett.

A fejedelemségeket a 18. század elejétől Konstantinápoly görög, Fanar negyedéről elnevezett fanarióták kormányozták. Fontos szerepet játszottak a flotta és a külpolitika irányításában. Soraikból azonban egyre többen fordultak szembe az oszmán főhatalommal. 1821-ben pedig az Oroszországban szervezkedő titkos görög társaság, a Heteira felkelést robbantott ki. Moldván keresztül vonultak be Havaselvére, ahol román felkelés várta őket. De amikor kiderült, hogy a cár nem támogatja a Konstantinápoly elleni keresztesháborút, a felkelésbe beavatott nagybojárok visszavonultak, a román szabadparaszti elemek élén álló Tudor Vladimirescu pedig a törökkel került a konfliktust; görög szövetségesei emiatt aztán végeztek is vele. 1821-ben végeszakadt a fanarióta uralomnak és vele a görög kulturális hegemoniának.

A fanarióta uralom mérlege bonyolultabb, mint első látásra vélnök. Állandó káosz és állandó rendcsinálási igyekezet jellemzi. A hatalmi harc árát, hogy kit nevezzen ki a Porta, a fejedelemségek fizették. Proconsulként viselkedtek a két fejedelemségben, amelyek már egy századdal korábban olyanra a görög elemek és a görög kultúra otthonai lett, hogy Nicolae Iorga „Bizánc utáni Bizánc”-nak nevezte őket. A fanarióták a hajdani bizánci udvar külsőségeiben pompáztak, és mindent feláldoztak, akár életüket is, hogy a sírkövekre felírassák a vajdai címet.⁶⁹ De nemcsak hivatalnokok siserahádjával jöttek a fanarióta uralkodók. Írástudókat is hoztak magukkal. A két román főváros olyan görög akadémiának adott otthont, ahol élvezni lehetett a konzervatív konstantinápolyi patriárchától való távolságot. A francia felvilágosodás eszméi görög közvetítéssel is érkeztek.⁷⁰ A nemzeti ébredés iránti fogékonyság előkészítésében is szerepet játszott, miközben a görög nemzeti ébredés nemegye híve a román patriotizmus hirdetője lett.⁷¹ Hellenizmusuk pedig antifanariotizmussal társult. Dimitriosz Philippidész 1816-ban Lipcsében megjelent román történelmében először használta a „Rumunia”= Románia kifejezést, méghozzá a Dnyesztertől a Tiszáig terjedő területekre.⁷² Dionisiosz Fotinosz pedig Bécsben 1818-ban adott ki román történelmet, ugyancsak görögül, „Dacia Története” címmel, és munkáját az idegen uralkodók ellen szervezkedő bojári ellenzék hangadójának ajánlotta.⁷³ A kettős lojalitás és a kettős kötődés egymásbajátszása a román nemzeti ébredésre is rányomta bélyegét.

Nincs román író, aki ne tudott volna görögül, ne köszönhetett volna valamit a hellenizmusnak, miközben a görög-dívat kérlelhetetlen ellenfele lett. A fanarióta kor a sötétség és korrupció szinonímája lett. A fanariotizmus minden rossz forrása, a görög, az idegen kalandor prototípusa. Gúnyolták a görög kifejezéseket, azt, ahogy az iskolában a nebulók fejébe megpróbálták beverni a görög nyelvet, miközben a pozitívumokat is számontartották: a görög kulturális örökség íhlető hatását. Heliade Rădulescu, 1849-ben Konstantinápolyban bolyongva és 1821-re emlékezve megvallja naplójában Hellászról, hogy „egyházad nevelt, az élet forrását irodalmad és történelmed tanulmányozásában leltem fel...Köszöntöttem szabadságod zászlaját és kész voltam

kardot rántani érte... Elfelejtettem, vagy jobban mondva, nem tudtam akkor, mint ahogy a románok sem tudták, hogy van hazám, érted keltem fel.” ...”Oh, Görögország! Mennyire szerettelek és mennyire szerettek a szüleim! ... Megénekeltém győzelmeidet, úgy ünnepeltem felszabadulásodat, mint a Húsvétot. De minő sors! Minő átok! Minden rossz, szüntelenül, a te degenerált fiaidtól jött.”⁷⁴ 1821 után a korabeli görög viszonyok már egyre kevésbé kínálhattak modellt. A nemzeti felkelés és szabadságharc nyomán megszületett Görögország léte bizonytalan volt, és olyan irodalmi nyelvet alakítottak ki, amelynek nem sok köze volt az élő nyelvhez.

A keleti örökség így inkább a negatívumok hordozójának bizonyult. „Kelet géniusza a ravaszság” – írta a havaselvi viszonyok egyik legjobb ismerője, a méltatlanul elfelejtett Aurélie Ghika. „Diplomatáink ott olyan terepen mozognak, amelyhez hasonló nincs a földön, olyan nemzettel van dolguk, amely teljes egészében diplomatákból áll, és tanulmányozása annál nehezebb, minél jobban megismerik.”⁷⁵ (A kérdést sommásan intézte el a két román fejedelemiség egyesülésével foglalkozó nagyhatalmi bizottság brit tagja, Henry Bulwer [aki egyébként a francia viszonyokról írt több könyvet és kiadta Byron összes műveit], amikor – nyilván némi elkeseredésében – arra a következtetésre jutott, hogy a románok jobban kedvelik a csirkefogókat, mint a becsületes embereket, és a becsület és igazság eszméje annyira rendkívüli, hogy egyáltalán elcsodálkoztató e szavak megléte a román nyelvben.⁷⁶) Nem véletlen, hogy a törtető köpönyegforgató oly kedvenc hőse a román írói világnak, és olykor több empátiával tudják megrajzolni ezt a típust, mint a nyugati eszmékért hevülő ifjakat, akik szembefordultak a hazai viszonyokkal, a keleti trespédéssel, a korrupcióval és a hagyományos bizánci-balkáni felfelé talpnyaló, lefelé agresszív intrikus politikai magatartásformákkal.

A fanarióta uralom nyomán a bizánci és balkáni jelző negatív tartalmat kapott, akárcsak a keleti. Márpedig Kelethez kötött a vallás. Több ez, mint kulturális örökség. A romantika Nyugaton vallásos megújulással járt. Nálunk, Keleten, a kérdést nem vizsgálták alaposabban. Azt tudjuk, hogy például a vallásos ihletet a magyar irodalom nem fedezte fel,⁷⁷ vagy legalábbis olyan mértékben nem, mint Nyugaton, miközben a vallásos fogalmak átitatták a nemzeti frazeológiát.⁷⁸ A vallásos élmény összefonódott a nemzet ébredésével. A románoknál is. Sőt, nálunk talán még nagyobb mértékben, bár a magyar irodalomban több a mély előzmény. Ugyanakkor szinte kevesebbet tudunk róla, ami súlyos mulasztása a szakirodalomnak, még akkor is, ha jellegzetes körülményekkel magyarázható. Mint ahogy az is, hogy általában mindig azok feszegették e kérdést, akik Nyugat felől tekintettek haza. Aurélie Ghika szavai rejtélyesen hangzanak: „Havaselvén a vallás összekeveredik minden politikai aktsussal, nemcsak az eszme istenítése, hanem vallás maga az egész társadalom. Franciaországban, ahol a zászló leng, ott van a haza. Havaselvén ott van a haza, ahol a kereszt.” Az elnyomott népet a vallás „valamiféle erkölcsi szabadság állapotában tartotta”.⁷⁹ És valóban, 1821-ben Tudor Vladimirescu biblikus ígéttől zengő apokaliptikus hangú kiáltvánnyal bontott zászlót. Mozgalmát úgy ismerték, a délszláv részvétel miatt is, hogy zavera (=za vera), a „hitért”. 1848-ban hasonlóképpen vallásos jellegű kiáltványt szerkesztett Heliade a megváltás hangján, és ebben a hangnemben szólt a sajtó is. A forradalmi retorikát átszőtte a biblikus pátoz. Az ideiglenes kormány elnöke

nem más, mint maga a bukaresti metropolita, Neofit, aki visszataszító rendszerességgel árulta el a forradalmat, amelynek hűségére felesküdt, miközben a falvak és városok népét a papok vonlattatták fel a forradalom mellett. Mindez némileg rácsfol arra a nézetre, mely szerint a világi klérusnak nagyon csekély tekintélye volt.⁸⁰ A tekintély a politikai helyzettől is függött. A Párizst járt forradalmárok is ennek megfelelően szóltak a tömegekhez, hiszen a föld népe nem értett másképpen a szóból. Amikor 1848 augusztusában bojárokból és jobbágyokból vegyes bizottságot hoztak létre, és a bojárok végül beleegyeztek a jobbágyfelszabadításba, hangoztatva, hogy elfogadják a szabad ember-szabad föld, azaz a magántulajdon elvét, akkor a parasztok nem értették miről is van szó, de azt igen, ha földjüket szenté nyilvánítják, mert amit szabad a földesúrnak, azt jelentette a szent az ő alattvalóiknak.

Ezek után érthető, hogy a román nemzetkarakterológiának és eszmétörténetnek bonyolult fejezete a román vallásosságról szóló. Ez a fejezet – paradox módon – egyben a vallásos közönyt állítja előtérbe. Ahogy lekerült a napirendről a tömegek mozgósítása, a román értelmiségiek felhagytak a biblikus nyelvezettel. Bolintineanu 1869-ben már a nép vallásos közönyének okait vizsgálta, a klérusnak, a nemzetnek és a kormánynak tudva be azt.⁸¹ A Párizsban tanuló orvos éppen úgy felrótta a vallásos langyosságot,⁸² mint a francia kulturális hatások feltérképezője,⁸³ vagy az első nagyszabású néplélektani értekezés.⁸⁴ A vallásos metafizikát, a vallás legmagasabb intellektuális formáját nem értették a románok – fejtegetik, és ennek a valláshoz való viszonyt tulajdonítják azt, hogy nem alakultak ki szekták, nem voltak hitviták. Ugyanakkor azt is kiemelik, hogy a hitélet nem más, mint rítus és formalizmus, készülődés a másvilágra. A nem ortodoxot, aki nem igazodik a rítushoz, tisztátalannak tartják az ortodoxok, „a román törvényen” lévők. Minderre válaszként pedig el lehetett mondani, hogy „a románok a kereszténység legtoleránsabb népe, ők ragaszkodnak a legbensőségesebben a vallásukhoz, a törvényhez”.⁸⁵ De ezzel a vallásos élmény, a vallás és mentalitás viszonyának kutatása – sajnos – még nem lépett ki az önostorozás és az apológia bűvös köréből.

A vallásos élmény a romantika kulcskérdése. Tudja ezt minden román irodalomtörténet, mégis hallgatólagosan kezeli. A román vallásos lírának megjelent néhány antológiája, de mélyebb elemzésére még nem került sor. Úgy tűnik, a múlt századi román vallásos líra alkalmi mozzanatok átpoétizálása, és ez kiáltó ellentétben áll a politikai diskurzus vallásos jellegével. Magyarázata abban is rejlik, hogy a szépirodalom eleve nem szólhatott a néphez. Míg a néphez szóló publicisztika csak úgy számíthatott sikerre, ha az egyházi nyelvet, a vallásét beszélte.

A vallásos élmény – minden korabeli szellemi megnyilvánulás alfája és omegája – mélyen átjárta a történelemszemléletet. Különös ellentmondása a legújabb román irodalomtörténetnek, Nicolae Manolescu művének, hogy míg a „középkori” és kora újkori krónikákban a szépírói megnyilatkozásokat nyomonzza, és egyszerűen megkerüli annak kérdését, hogy a krónika ideológiai legitimációs konstrukció, amikor a 19. századba ér, akkor a romantikát a politikai publicisztikában, a historiográfiában keresi, és az irodalomban a politikumot állítja előtérbe. Igaz, maguk a kortársak is irodalmi tevékenységüket politikai-nemzeti feladatnak fogták fel. „Az igazi irodalom a legigazabb politika”

– hangoztatta az 1840-es évek bukaresti írófejedelme, Ion Heliade Rădulescu.⁸⁶ Manolescu irodalomtörténetében pedig a Nemoianu-sémának megfelelően elsősorban stíluskérdésként jelenik meg minden. A kor stílusa biblikus, patetikus, messianisztikus – egy szóval: vallásos. Az őskultusz, az ősi egyenlőség egykori hangsúlyozása nem annyira politikai legitimációként kerül bemutatásra, mint inkább életérzésekről tanúskodó stilisztikai alakzat. Tudor Vladimirescutól Eminescuig tart ez a politikai romantika,⁸⁷ és ezzel a korszakminősítéssel csak egyet lehet érteni. A romantika dinamikája azonban nem pusztán a stílusban ragadható meg, mögötte látnunk kell a romantikus én, a nemzet és Isten viszonyának egykorú átélését, megítélését és megelevenítését. Erre a történelemszemlélet néhány lényeges mozzanatának bemutatása ad alkalmat.

A történelem minden identitáskeresésnek és minden politikai legitimációnak alfája és omegája. A romantikus kor felfogásában a történelem üdvtörténeti színezetben pompázott: az isteni gondviselés kiteljesítése lett. Ahogy Kossuth Lajos Isten ujját mutatta ki a történelemben, a havaselti Nicolae Bălcescu is, aki 1849-ben Kossuthtal magyar-román szövetségi szerződést írt alá, az isteni rendet fedezte fel, amelynek megfelelően minden nemzet saját küldetését valósítja meg. Bălcescu – megvallja – nem tudja, hogy az általános haladás során az emberi lényeg egyesül-e az istenivel. Ez szerint titok. De azt vallja, hogy minden lépés a Jónak győzelme a Rossz fölött.⁸⁸ A történelem folyamán a nemzet létének eredeti tiszta állapotát állítja vissza. A hajdani ősi római paraszti demokráciából így lesz polgári demokratikus köztársaság – a romantikus történelemszemléletben.⁸⁹ Bălcescut elsősorban Vico történelemfilozófija ihlette meg. De arra már nem volt ideje, hogy elmerüljön olyan filológiai fejtegetésekben, melyek során a szavak etimológiája vezetne volna vissza az ősi bölcsességhez, mint hajdan Vicót.⁹⁰

Nicolae Manolescu szerint Bălcescu érzelmi nemzetfogalmával szemben a 48-as nemzedék politológusa, Ion C. Brătianu már posztromantikus módon, természettudományos objektivitással ad választ a nemzet és a nemzetiség mibenlétére.⁹¹ Valóban, Brătianu bizonyult annak a realpolitikusknak, aki a román politikai élet karmestere lett, amikor később, 1866 után, lassan beköszöntött a „viktoriánus” konszolidáció kora. De az 1850-es években nem kevésbé „misztikus” harcostársainál. „Isten az embernek létrát adott, hogy feljuthasson hozzá” – írja, a következőkben látva a létra fokait: otthon, nemzet, család és nemzetség. Anyja ölné szívja magába a morális érzést, apja nyitja fel értelmét. Majd a haza veszi szárnyai alá, és neki köszönhetően szívében milliók szíve kezd verni, megérti a szolidaritást és a testvériséget, áldozatkész, felszentelt állampolgár lesz. Erősebbnek érzi magát Sámsonnál, az élet harmónia lesz. A nemzetség (=ginta) Brătianunál a nemzetiség szinonímája, a latin gens, gentisből eredeztetett szó, hivatva arra, hogy a szerves együtvértartozást jobban kifejezze, mint a nemzetiség (=naționalitate), minden másnál jobban bevezeti az élet titkaiba. A dolgok elrendezésének transzcendenciáját mutatja meg. „Ugyancsak a nemzetség vezeti be az embert az emberiségbe és az emberiség megérteti az emberrel a fizikai világ melletti morális világot, utat nyit a végtelenbe, és így felmegy Istenhez, ezentúl halhatatlanságába biztosan.”⁹² Ez nem más mint a reintegráció. Inkább modell, mint mítosz, vagy ennek geometrizálása, didaktikusabb formában való bemutatása. Brătianu

racionálisan kezelte a misztikus fogalmakat, és kimondta azt, amit Bălcescu titokként fogott fel: a nemzet megistenülését. A megváltás nyelvére fordítva: az ember csak a nemzetben üdvözl. „Ne gyötörjük magunkat azzal, hogy az intim boldogságot keressük” – írta Bălcescu Alecsandrinak 1847-ben –, mert „Románia lesz a mi szeretőnk.”⁹³ Szárnyalt a szellem, „a jövő – írja a román romantika egyik értője⁹⁴ – volt a jelenük”, és tegyük hozzá a múlt is. Így lehetett egyszerre élni az örökkévalóságban és a történelmi időben, miközben alkalmazkodni kellett a terep adottságaihoz, a társadalmi és gondolkodási feltételekhez, és ezekkel számot vetve – mint látni fogjuk –, racionálisan mérlegelték a politikai cselekvés lehetőségeit.

„Kultúrafogyasztó” román társadalom

A román kortársak, miközben gyakran hangsúlyozták, hogy egy évtized alatt nagyobbat léptek a civilizáció terén, mint addig századok alatt, a romantika vonzásában nemegyszer a valóságosnál elmaradottabbnak és egyszerűbbnek mutatták be hazájukat. Alecsandri például – 1848 októberében egyik párizsi hölgyismerősének – „az igényes civilizáció hiányát” tette szóvá, és azt, hogy mind a tízmillió román „a patriarchális erkölcsök barbárságában” leledzik.⁹⁵ Valójában, éppen színdarabjai bizonyítják, sokkal összetettebb képet alakított ki a román valóságról. Mint a reprezentatív román antológia szerzője, Henry Stanley észrevételezte, ő maga is a középosztályoknak írt, nem a nagybojároknak és az idegen kereskedőknek, hanem a mezőgazdaságban érdekelt bérlőknek, gazdáknak, kereskedőknek, a nagybojárság alatt elhelyezkedő földbirtokosnak, akiknek számát mintegy harmincezerre becsülték a mintegy száz nagybojári család mellett.⁹⁶ A változás motorja pedig éppen az a középréteg lett, amely rokoni szálakkal is kötődött a főtisztviségeket betöltő nagybojársághoz, tagjai netán fejedelmi családból kerültek ki, mint Ion Ghica, míg mások ősei a szabadparasztiságból emelkedtek földbirtokosi sorba, mint a – talán atyai ágon magyar eredetű – moldvai Vasile Alecsandri vagy a havasalföldi I. C. Brătianu családja.⁹⁷

A román bojárság sajátos képlet. Egyszerre nyitottabb és zártabb, mint a többi kelet-európai nemesség. Bár a krónika-irodalom hangsúlyozza a román nemesség római eredetét, az eredet-mítosz megfakult, vagy nem vált általánossá. Egyik 19. század eleji utazó szerint a román nagybojárok a slávkóktól származtatták magukat.⁹⁸ Fotinosz említett Dacia történetének 1859-i román fordításában a fordító, lelkes 48-as forradalmár, a következő jegyzetet helyezte el: „A román szó alatt a szerző a falusi cigányt érti, mivel nemcsak a szerző korában, de még ma is sok bojár szégyelli önmagát románnek nevezni, jobbnak tartja, ha nincs nemzetisége.”⁹⁹ Ugyanakkor ne felejtjük, hogy a bojárságon belül mindig is volt egy erős „nemzeti párt”, olyan vonulat, amely a jellegzetes kelet-európai nemesi nacionalizmust képviselte az ország autonómiájának programjával. (Mint láttuk, maga Fotinosz is ezt képviselte.) A román fejedelemségekben viszont a nemesség megnyerése a nemzeti eszmének nagyobb gondot jelentett, mint a szomszédos kelet-közép-európai történelmi régiókban. A nyugati orientáció, még akkor is, ha sok külsőséggel járt, ezt segítette. Barabás Miklós, amikor az 1830-as évek elején Bukarestben dolgozott, azonnal meg is örökölte, amint a bojárok frakkban és törökülésben csi-

bukoztak. A gyorsan félredobott keleti kaftánt és főveget a cigányzenészek kapták fel, akiket egyébként a nemzeti költészet letéteményeseinek tartottak a nyugat-európai kortársak.¹⁰⁰

A gondolkodás a divatváltással nem változott meg egyik napról a másikra, még akkor sem, ha a frakk viseletét a hivatalnokok számára az 1830-as években kötelezővé tették. A francia módi híveit bonjouristáknak gúnyolták. De Párizsban a nemzeti elkötelezettséget is lehetett, sőt „kellett” tanulni. A hivalkodó színes mellényben feszítő ifjak lettek a nagy hazafiak, akik ostorozták az idegenek majmolását. A nyugati orientációnak végül is az lett az ára (vagy aztán később előnye), hogy nem alakult ki férfi nemzeti viselet Romániában, míg Erdélyben az 1860-as években erre tettek kísérletet.

A román bojárság alkatában és mentalitásában sokban eltér a közép-korban és kora újkorban általa oly sokra értékelt, sőt irigyelt közép-európai lengyel és magyar modelltól. Nem örökletes nemesség. A gyakori vérfürdők ellenére, amelyet egy-egy vajda a bojárság soraiban rendezett, és annak ellenére, hogy a Török Birodalom görög arisztokráciájából állandóan újabb elemekkel telítődött fel, a nagybojári családok elképesztő szívóssággal tudták átörökíteni pozícióikat.¹⁰¹ A román bojárság ereje szinte képlékenységeiben rejlett. A 18. század dereka óta – a fanarióta reformok nyomán – törvényesen is osztályokra tagolt hivatalnoknemesség ez. Aki nem tölt be hivatalt, elveszti a bojári rangot. A rangkorság pedig olyan erős volt, hogy a szolgák világa is reprodukálta a hierarchiát. Ha a szolgák gazdáikat a színház előtt várták, uruk rangjának megfelelően álltak sorba.¹⁰² Ugyanakkor a bojárság annyira nyitottnak tűnt, olyan sok új elemet vett fel, hogy egyenesen az angol arisztokráciához hasonlították a nyugati utazók. Aztán már-már a demokrácia modelljét fedezték fel abban, hogy a századfordulón Romániában nem éltek nemesi címekkel. „Az országnak nincs más arisztokráciája, mint a családok régisége.” Igaz, aki nem tartozott „a társaság”-hoz, azt lenézték.¹⁰³ Moldvában orosz szóval csinyeknek nevezték a bojári osztályokat. Ugyanakkor a moldvai bojárság mégis a lengyel és a magyar rendiséghez állt közelebb, mivel a kormányzattól függetlenebb volt, mint ezt a nyugati megfigyelők gyakran észrevételték, sőt maga Alecsandri is.¹⁰⁴ Gazdasági alapja is volt ennek a táji különbségnek. Moldvában a bojári gazdaság majorsági jellegű volt, a földesúri kezelésben álló föld nagyobb volt, miként a jobbágyi robot is, mint a havaselvi. Ugyanakkor az egyik legnagyobb fejedelmi jövedelmi forrás a bojári címek árusítása volt. A havaselvi bojár kevesebbet tartózkodott vidéki birtokán, szívesebben élte életét városi kastélyában. Gondolkodásuk is némileg eltért.¹⁰⁵ 1847-ben a havaselvi Nicolae Bălcescu, aki inkább középbojár volt, amikor megtudta, hogy moldvai barátja, Vasile Alecsandri bérlő akar lenni, azt egyenesen „profanációnak” tartotta, mert elhagyta „az eszmék és a szív világát”.¹⁰⁶ 1848 után pedig a moldvai fejedelem elégedetten fejtegette az osztrák konzulnak, hogy a forradalmi mozgalmaktól nem tart, már azért sem, mert a bojárok „kiterjedt birtokaik személyes irányításával foglalatoskodnak, ami nem jellemző a szomszédban”, mármint Havaselvén.¹⁰⁷

A jelzett regionális különbségek ellenére, vagy éppen ezért, Havaselvén erősebb volt a polgárság, pontosabban a román polgárság. Moldvában ugyanis a bojári birtokigazgatás, a gabonakereskedelem a 19. század derekára egyre inkább a zsidók kezébe került. A főváros, Jászvásár lakosságának mintegy fele

zsidó volt, kisebb részében idegen alattvaló, többségében pedig politikai jogok nélküli, és ennek megfelelően a politika terére nem is kerülhetett be. Havaselvén, bár a polgárság jelentős része a balkáni vállalkozó elemek köréből került ki, az ortodox vallási közösség lehetővé tette az asszimilációt. Ion C. Brătianu, amikor azt hangsúlyozta, hogy az iparosok és a kereskedők a nemzet legegészségesebb eleme, beleértette azokat is, akik messziről jöve „itt gazdagodtak meg, és váltak szabad emberré, itt találtak szabadabb és nagylelkűbb hazát” és „nemzeti egyházunk rítusán lévén” éppen olyan románok lettek, mint a „született románok”. (Ugyanakkor Olténiában akadt olyan falu, ahol a bojárokat görög bevándorlóknak tartották.¹⁰⁸)

Havaselvén a zsidóság gazdaságilag és számarányában is gyengébb maradt, mint a moldvai. Más kérdés, hogy a fejedelemségekbeli, majd romániai zsidóság miért nem asszimilálódott, pontosabban: miként és miért akadályozták az asszimilációját. Most csak arra kerestünk választ, hogy ez a helyzet indokolta-e a havaselvi, pontosabban a bukaresti középrétegek fokozottabb politikai aktivitását. A nemzeti erők Havaselvén gyakrabban hivatkoztak a polgárságra, bár az ideológia volt a fő csoportképző erő. Ha pedig szükség volt rá, Brătianu azt is kifejtette, hogy nem osztályok küzdelme folyik, hanem „a fiatal és morális Románia” harcol a régi rendszer ellen.¹⁰⁹

A modern Románia megteremtéséért folyó küzdelem során valamiféle munkamegosztás alakult ki a két román ország között, mint ezt a román kultúra tájrajzában elmélyült elemzői gyakran szövétték. Moldva lett a román kultúra központja. Mint büszkén hangsúlyozták, ott születtek a nagy kulturális teljesítmények. Havaselve lett a politikai megújulás terepe. Míg Havaselvén a hangadó Ioan Heliade Rădulescu fordításokra buzdított, és arra, hogy „írjatok fiúk, csak románul írjatok”, Moldvában Mihail Kogălniceanu 1840-ben a nemzeti eredetiség programjával indított lapot, össznemzeti igénnyel, mint a lap címe is jelzi: *Dacia Literara*, azaz „Irodalmi Dacia”. A lapot persze néhány szám után betiltották, de mélyen ható áramlat kifejezője maradt. A havaselvi utópikus messianizmus és a forradalmi pragmatizmus mellett a román politikai romantika önálló irányzata a moldvai történeti és kritikai iskola.¹¹⁰ Tézissé emelkedett az, hogy a román kultúrában Moldva képviseli a kritikai szellemet, és az Havaselvén csak később, moldvai hatásra jelentkezett.¹¹¹ Valóban, a moldvai tollforgatókat a kritika, és az önkritikára való fokozottabb törekvés tette jellegzetessé. Ők maguk is igyekeztek önmagukat így meghatározni. Gyakran eltűnődtek a moldvai és a havaselvi ember lelki alkatának különbözőségén. Alecsandri például azon, hogy a havaselvi jellem délibb jellegű. Míg Moldvában a nők műveltebbek, a férfiak gyakorlatiasabbak, és kevesebbet, de jobbat írtak az írók.¹¹² Ez utóbbi megállapítás a krónikairódalomig nyomon követhető. A moldvai krónikákban ugyanis az erkölcsi ítéletek jobban kidolgozottak, erősebb a szabályozottabb rendiség iránti igény, míg a havaselvi krónikákban a különböző hatalmi csoportosulások vívják a Jó és Rossz harcát. Mindez nyilvánvalóan az egyéni öntudat fejlettségi szintjével magyarázható, ez pedig a rendiséghez való viszony. A 19. században a moldvai liberalizmus mérsékeltabb, mint a havaselvi. A moldvai írók műveiben a reintegráció gesztusa sem jelenik meg. A forradalmi messianizmus sem tombolt soha a moldvai sajtó hasábjain. Igaz, nem is volt rá lehetőség, mert a sajtószabadság nem érvényesülhetett. 1848-ban

ugyanis a forradalmi kísérlet megbukott, és mérséklően hatott Oroszország közelsége.

Az, amit polgári kultúrának és középosztálynak nevezünk, Erdélyben és Magyarországon erősebb volt, mint a két román országban. Biztonságosabb létfeltételek magyarázzák ezt, és ennek megfelelően a szervezettebb fejlődés.¹¹³ A dél-erdélyi román világ pedig a Kelet és Nyugat közötti munkamegosztást is tudta kamatoztatni.¹¹⁴ Jellemző, hogy míg az 1840-es években a brassói román lapok előfizetőinek száma 500–800 körül járt, a két román fejedelemségben csak pár száz előfizetőt sikerült a lapoknak összeszedniük. Igaz, az erdélyi lapok mintegy felére a Kárpátokon túl fizettek elő. Többet lehetett az erdélyi cenzúra mellett megírni, mint az orosz konzuli ellenőrzés alatt. A politika-éhséget jobban ki tudták elégíteni Erdélyből. 1848-ban azonban változott a helyzet. Havaselvén – a nyugati megfigyelők szerint – valóságos olvasási láz tört ki, pontosabban felolvasási láz, mert az írástudók olvastak fel a messianisztikus hangvitelű sajtó cikkeiből. Bár Havaselvén az olvasók számát csak háromezerre becsülték a század derekán,¹¹⁵ a polgárság lapjának, a *Secolulnak* az előfizetői létszáma csak Bukarestben elérte az 1500-at.¹¹⁶ A Románia irodalmának 1855-ben 500 előfizetője volt, a falu paraszti világába csak alig tíz jutott el.¹¹⁷ Erdélyben és Magyarországon viszont mintegy tízezer olvasót feltételezett a tájékozott kortárs, George Barit, a brassói román sajtó szerkesztője. A paraszti származású írástudók száma is nagyobb lehetett. A nép elsősorban a Sándor regényt olvasta, vagy inkább hallgatta. „Még az Alexandriát sem tudja” – így jellemezték az együgyűt.¹¹⁸ A mágikus funkciót betöltő, nyakban hordozható népkönyvekért adtak ki pénzt, mint a népmesegyűjtő Johann Hintz-Hintescu 1879-ben Moses Gasternek írta: „A román nép nem vásárol más könyvet, mint a Szűz Mária álmát és az Égből hullott levelet.”¹¹⁹ A számok is hitelesítik ezt a rövid helyzetjellemezést.

A század derekán a kedvezőbb és biztonságosabb létfeltételeknek köszönhetően Erdélyben és Magyarországon, annak ellenére, hogy nincs román főnemesség, a politikailag aktív és neves románok számaránya (32,0%) némileg nagyobb, mint Havaselvén (29,6%), és alig valamivel kisebb, mint Moldvában (33,9%).¹²⁰ Az írók száma sem sokkal kisebb Erdélyben és Magyarországon, arányuk viszont más. 1780–1855 között mintegy háromezer értelmiségit sikerült felderíteni. A 394 író közül valamivel több mint száz a Habsburg Monarchiában működött. Erdélyben az írók aránya az értelmiségi társadalmon (1029 fő) belül mintegy 10%. Moldvában és Besszarábiában 645 értelmiségiből 119 író, Havaselvén 893-ból 135. Viszont az 596 teológusból 450 erdélyi és magyarországi, az 510 filológusból 290, a 262 történész közül 135.¹²¹ A nemzeti ébredés természetéből következett a román írók irodalomellenessége: az, hogy a nyugati regényirodalmat elmarasztalták, méghozzá olyan írókat is, mint Balzac és Victor Hugo.¹²² „Inkább semmit sem olvasni, mintsem ártatlanságunkkal fizessünk az olvasásért” – írta George Barit 1845-ben. Viszont Magyarországon nem lévén olyan nyugati műveltségű olvasóközönség, a román szépirodalom csak a század utolsó évtizedeiben kezdett felmutatni maradandót. A nagy erdélyi és magyarországi írók viszont áttelepedtek Romániába. 1845-től 1910-ig összesen 156 román regényt tettek közé. 1890-ig évtizedenként 10–20-at, majd a század utolsó évtizedében ez megkétszereződött, 42-t adtak ki, a századforduló után pedig 54-et.¹²³ Az

„irodalmi robbanás” a fordítások terén is tapasztalható. Mindez jele annak, hogy a nemzeti irodalom az egyetemes irodalom iránti érdeklődéssel kölcsönhatásban fejlődik. Mindezzel párhuzamosan erősödött a népi írásbeliség is. Az olvasókedv terjedését jól tükrözi a kéziratos népkönyvek kinyomtatása és terjesztése. Az Alexandria (Nagy Sándor élete) például, amely összromán viszonylatban 1794-től 1850-ig 11 kiadásban látott napvilágot, 1900-ig 14 kiadást ért el, majd 1915-ig hatot.¹²⁴ Az irodalom terén azonban a román Erdély már nem játszhatott úttörő szerepet, mint egykor a filológiában és a történetírásban.

A táji kultúrmorfológiai különbségek azonban inkább elősegítették a román kultúra fejlődését, mint gátolták. A lokálpatrióta provincializmus magas szinten nem is jelentkezett. A szellem emberei úgy együttműködtek, tevékenységük úgy kiegészítette egymást, hogy olykor az irányzatokra tagolás utólagos konstrukciónak hat, még az érzékenységeket nem kímélő heves és éles belső viták ellenére is. És ez a kérdés óhatatlanul felvetődik, amikor a következőkben a folklór felfedezésére, majd egykorú értelmezésére térünk át.

A folklór: ihlet és eszköz

A moldvai liberálisok hamarabb fordultak a folklór felé, biztosabban ismerték fel annak funkcióját. Pedig a havaselvei városi világban jobban érvényesült a román folklór kultúra. Bukarest lakosságának zöme még a folklórban élt, azt éltette. Ezt a „kispolgári” ízlést elégítette ki Anton Pann, amikor a maga robbanékony spontaneitásával ebből a folklórból adott ki köteteket, és írt olyan „világi énekeket”, amelyek gyorsan folklorizálódtak. Emellett még az ismert bojár költők munkáit is kiadta, miután azok kéziratosban terjedtek, vagy az énekmondók adták át egymásnak. Olyan moldvai költőt is találunk, mint Constantin Conachit, akinek nevével fémjelezték az Alecsandri előtti korszakot. A francia „kis” költészetből is táplálkozó, bájolgo, szenvedő anakreóni líra ez, amelyet azonban már úgy átszöttek a nagy szenvedélyek is, hogy a majdani klasszikusok előzményeként értékelhető egy-egy strófa vagy kép. Az udvarlás és a szerelmi vallomások rítusának a költészete ez. Előadói az énekmondók, akiket egy-egy jól elnyújtott csujogatasért még külön jutalmazott a megbízó. Valamiféle városi-népi tömegkultúra alakult így ki, amely akkor ért népszerűségének tetőpontjára, amikor a nyugati fővárosokat megjáró bojárók kiléptek belőle. Anton Pann 1831-i brosúrája nem aratott sikert, de az 1850-es években már kapkodták hasonló kiadványait. A havaselvi Dimitrie Bolintineanu még az 1860-as években is arra panaszkodott, hogy a városokat elárasztották a moldvai obszcén nóták. Alecsandrit is foglalkoztatták rövid ideig a folklorizálódó énekek szerzői, de közben már egyre idegenebbnek érezte ezt a világot.¹²⁵ Hiszen ez a Keletet jelentette, és éppen ettől az orientalizmustól akartak szabadulni. Szembefordultak a hajdani bojári és immár urbanizálódó folklórral – a romantika követelményeinek megfelelően. Beköszöntött a romantikus-folklór korszaka.

Paradox módon a folklórt azok „fedezték fel”, akik már kiléptek a folklór világából, pontosabban egyre inkább elszakadtak attól a népi kultúrától, amely a legkülönbözőbb társadalmi rétegeket valamiféleképpen összekötötte. A folklór felfedezésének terepe a szalon és a színház. Az előkészítő műfaj a

pásztorjáték. Erdély e téren is kezdeményezett. A 18. század derekán a balázsfalvi román iskolában már éreztette hatását az iskoladráma országos divatja. Az első ránk maradt darab azt a mozzanatot dolgozta fel, hogy Grigore Ghica moldvai vajdát 1777-ben a törökök eltették láb alól. A pásztor csak mellékszereplő, aki viszont – latinul és magyarul – arról énekelt, hogy nem cserélne a királyokkal sem, inkább a madarakat hallgatja, juhaival sétál és alszik, miközben kuvasz vigyázza.¹²⁶ 1780-ban pedig Franz Joseph Sulzer Brassó mellett egy szász faluban esküvő alkalmával azt láthatta, hogy a románok milyen „komikus” pásztorjátékot adtak elő, amely természetesen ételről és itálról szólt, majd jókívánságokkal ért véget.

Erdélyben – a balázsfalvi líceumban – 1826-ban vitték színre az első bukolikus pásztorjátékot.¹²⁷ Írója a tudós nyelvész, Timotei Cipariu azonban a későbbi moldvai folklór-kultuszt elvetette. A pásztorjáték is kiment a divatból.

A tiszta pásztorálhoz elsősorban bojár és nem paraszti vagy diák közönség kellett. A román bojártság körében a pásztorál akkor jött divatba, amikor Nyugaton már nem volt keletje. Az érzelgősködő költészet kedvenc figurája lett a pásztor. De jellemző, hogy 1797-ben jelent meg az első félig-meddig bukolikus kötet, Metastasio és Florian egy-egy írásával, az egyik havaselvei bojár fordításában, és nyilván az ő költségén.¹²⁸ El lehet tűnődni: véletlen-e, vagy szerves eszmei fejlődés eredménye az, hogy Moldvából maradtak ránk az első pásztorjátékok. A pásztor ugyanis nemcsak az import-bukolika, hanem a román krónikairódalom hőse is. A Máramarosból jött moldvai román honfoglalók pásztorok. Természetesen a pásztort inkább csak messziről szerette a földbirtokos bojár – főleg a szalonban beszédtemaként – hiszen a pásztor nehezen fegyelmezhető. A pásztor-régiók, mint Vrancea, ahol csak a múlt században fogták eke alá a földet, olyan önálló paraszti köztársaság maradt, amelynek elemei máig is élnek.¹²⁹ Talán a pásztoréletforma súlya is belejárt szott abba, hogy a két román fejedelemségben a földesúri uradalom a jobbagyságot jóval kevesebb robotra tudta csak kényszeríteni, mint a szomszédos régiókban, Erdélyben, Galíciában és Oroszországban.¹³⁰ Törvényesen alig haladta meg a tíz napot, és ezt úgy tudták emelni, hogy teljesítményben számolták el, főleg Moldvában. A pásztorjátékok – természetesen – nem társadalmi harcról szóltak, hanem a nemzeti nagyságról. Ennek jelentőségét pedig csak emelte az, hogy a pásztorok mint szabad emberek jelentek meg a színen.

1816-ban adtak elő először Jászvásárt Gessner és Florian pásztorál-kompilációt, majd a jászvásári színházban 1834-ben eljátszott „A moldvai juhászok pásztorjátéka” az első román színdarab. Szerzőjük George Asachi, a román szépirodalom egyik megalapozója, a Portától való függésen lazító protektort, az orosz hatalmat dicsőítette. „A moldvai juhászok” egyik hőse, Roman, az idős földműves, a múlt nyomorával és szenvedésével a gazdasági élet nekilendülését állította szembe, majd a római nagyságot idéző Stefan cel Mare dicséretét zengték, hogy végül az orosz–török háborúból megtérő ifjú hálát adjon a mindent megvilágító északi csillagnak...¹³¹ Negyedszázad múlva – az egyik pásztorjátékban – a Neamț hegyvidéki román pásztorok az „Egyesülés órája”-t éneklék, amelyet Vasile Alecsandri írt, és arról álmodoznak, hogy milyen jogokra tesznek majd szert a két román ország egyesülése révén.¹³² A pásztorkultuszban rejlő romantikus szabadságélményt Ioan Heli-

ade Rădulescu fedezte fel az 1850-es évek második felében Párizsban. A francia eposz-program ihlette meg, amikor Mózes könyveinek „történeti, filozófiai, vallási és politikai” magyarázatába fogott. Otthon ez blaszfémiaaként hatott, ma is, mintha így értelmeznék,¹³³ valójában csak mózesi prófétai pózban akart Isten mellé emelkedni, és népének tanácsokat adni. „Vissza a természethez” – ez a vezérmotívum. De nem akármilyen természethez, hanem ahhoz, amelyben hajdan a pásztorok éltek. „A természet kebelén boldogabb világ volt, mint a városokban”.¹³⁴ Ezért „az Ur hegyére szaladjatok, románok, ahányan csak vagytok, hogy üdvözljetek”. Egyelőre azonban még a falun kell élni.¹³⁵ Heliade romantikus programja kifulladt, a messianisztikus korszak egyelőre lezárult. A román fejedelemségek egyesítése és a társadalmi reform konkrét kivitelezése kötötte le az energiákat. (A hegyen való üdvözülés, az ősi bölcsőhöz való megtérés gondolata 1940-ben bukkant fel újra konkrét formában, amikor Sextil Pușcariu nyelvész arra emlékeztetve, hogy a Vaszgárda már két éve legyilkolt Kapitánya is azt szerette volna, ha Románia fővárosa Erdélybe kerül, a Brassó melletti hegyek közé, a Predealon javasolt a legionárius Románia számára új fővárost.¹³⁶)

Az erdélyi és a fejedelemségekbeli-párizsi fejlemények összevetése jelzi, hogy a pásztorál és a folklór felkarolása nem automatikusan fonódtak össze. Az erdélyi románok annak ellenére, hogy a társadalmi szabadságtörekvéseiket erősebben kifejezésre tudták juttatni, a romantikus folklór-kultuszt elutasították. Az erdélyi románok a római nagyság bizonyítékait keresték. Elsősorban a nyelvben, és aztán a népköltészetben, mint nyelvi állapotok dokumentumában. A táj romantikus szépségeiben tudtak gyönyörködni, a folklór esztétikájában már nem. A pásztor pedig kényelmetlen figura lett, miután a románok balkáni bevándorlását hangsúlyozták lépten-nyomon a román nemzeti törekvések ellenfelei, és olykor nomád jellegűnek minősítették az erdélyi románságot. Viszont valóban nem volt olyan erdélyi román társadalmi csoport, amely a nyugati kultúrába úgy tudott volna integrálódni mint a fejedelemségekbeli bojárok. Ezeknek adatott meg a romantikus folklórelmény.

A folklór felfedezése és értékelése – természetesen – összefonódott a nemzeti identitás meghatározásával. Míg például Aurélie Ghika azon tűnődött, hogy a román népmesék „érdekes és egyedülálló könyv” anyagát nyújtják, és a babonák valami olyan igaz mozzanatot jelentenek, amelyet az idő eltorzított, viszont „a történész benne egy anya-igazságot lát meg, amely felfedi a múltat”,¹³⁷ Alecsandri egyik levelében büszkén hangoztatta, hogy a népdalok és szokások mellett a babonákat mutatta fel „nemzetiségünk támaszára”.¹³⁸ A néphiedelmek valamiféle nemzeti mitológia maradványainak tűntek. Az általános modellnek megfelelően a reveláció erejével is hatottak.¹³⁹ A románok számára azonban azért is fontosak voltak a szórványos „adatok”, mert olyan komoly mitológia-rekonstruáló kísérletre, mint a Grimm testvéreké, nem került sor. Márpedig – a kor felfogásának megfelelően – a nemzeti mitológia a nemzeti lélek geográfiája, egyedien szép, mint a táj.¹⁴⁰ Színezte vagy éppen helyettesítette a vallásos érzést.

A nemzeti misztika másik arca a politikai aritmetika: a társadalmi és politikai érzelmekkel való józan számvetés, vagy annak igénye. A néphiedelmek napipolitikai használati értéket is hordoztak, hiszen a latin eredet mellett szóltak, és így ellensúlyozni lehetett az ortodoxiára és a román-szláv történeti

kapcsolatokra számító orosz külpolitikát. „Két elv van, amellyel hatni lehet a románok tömegére: a vallás és a nemzetiség” – írta Ion Ghica Kossuthnak 1850-ben. A levél írója, aki úgy vélte: az első Oroszország karjaiba taszítja a románokat, míg a második, még akkor is, ha „eltúlozzák, mint ma”, és ha „túlmege az általunk javasolt mértéken” az egyetlen mentsvár. „Minket, önöket és egész Európát” nem menthet meg csak a nemzetiségi elv. „A győzelem után bekövetkezik a visszahatás, könnyen el lehet venni – a nemzetiségi elv – veszélyes és káros jellegét.”¹⁴¹ Nem véletlen, hogy Ghica oly lelkesen nyilatkozott Alecsandri népballadáiról.¹⁴² Amikor Alecsandri először bemutatta a nagyközönségnek a Mioritát, nem írhatott teljesen nyíltan a folklór-kultusz politikai célzatosságáról, de később, amikor az 1870-es években újra kiadta saját műveit, már többször idézett Bucovinabeli cikkébe beleszötte azt is, hogy a népköltészet hatékony segítséget nyújt a nemzeti jogok védelmében Pétervár mesterkedései ellen.¹⁴³ Ezzel a fenyegetettséggel magyarázta azt is, hogy túlhangsúlyozták a román nép latin eredetét,¹⁴⁴ bár ő ebben mértéktartónak bizonyult.

A folklórnak azonban nemcsak „külpolitikai”, hanem más nemzeti funkciója is volt, amikor felvetődött az egységes irodalmi nyelv kérdése. A filológia – természetesen – proto-ideológia, átmeneti jellegű ideológia,¹⁴⁵ különösen a románoknál. Az egységes irodalmi nyelv megteremtését még az írásváltás kérdése is megterhelte. A cirill írásról a latin betűre való áttérés önmagában véve is a Nyugathoz való tartozás igényét juttatta kifejezésre. Már Dimitrie Cantemir a 18. század elején úgy vélte, hogy az egyházi szláv nyelvet (természetesen cirill írással) csak a 15. században vezették be, hogy a katolikus befolyást elhárítsák.¹⁴⁶ Egyébként cirill betűvel könnyebb volt írni, legfeljebb nehezebben lehetett megtanulni a betűvetés mesteriségét, ugyanakkor évtizedeken keresztül nem sikerült megtalálni bizonyos hangok latin betűs megörökítésének módját. Így a nyelvjárások kérdése még élesebben vetődött fel, és a túlzások, az etimologikus elvek alkalmazásának a kísértése is jobban érvényesült. Ioan Heliade Rădulescu, a bukaresti irodalmi élet feje, először a régi egyházi nyelvet javasolta az egységes irodalmi nyelv alapjaként. Majd az 1840-es években már olaszosítani akarta a román nyelvet, hiszen az oroszokban látta a fő veszélyt, a francia nyelv pedig a forradalom nyelve volt, így a legtermészetesebb eszköz az olasz maradt. A magyarázat egyértelműen politikai megfontolásokban rejlik. Heliade ugyanis társadalmilag közelebb állt a néphez, mint kortársai. Kisvárosi, szinte falusi családból származott. Oly mélyen gyökerezett a falu világában, hogy a néphiedelmekből kortársainál jóval mélyebb ihletet nyert, és olyan romantikus hevületű költő volt, aki nélkül, mint gyakran hangsúlyozzák, Eminescu nehezen képzelhető el.¹⁴⁷ Mégis vele szemben Alecsandri és barátja, Alecu Russo képviselte azt az egészségesnek nevezett irányt, mely a jövő útjának is bizonyult. Ők ugyanis a nép nyelvére apelláltak. Azt hangsúlyozták, hogy a nyelvnek közérthetőnek kell lennie, és az írói teljesítmény a mérvadó a nyelvi normák megállapításában, nem pedig a nyelvtanra és filológiára hivatkozó tudálékosság. Az 1850-es években valószínűs honvédő harcot hirdettek az erdélyi latinizáló irányzat ellen. Ugyanakkor moldvai írók, éppen a nemzeti egység érdekében „munténizálták” a nyelvet, amikor havaselvi (munténiai) kifejezéseket, fonetikai szabályokat alkalmaztak.¹⁴⁸ Az egységes irodalmi nyelv aztán az 1870-es években alakult ki a

moldvaiak elképzeléseinek megfelelően, de a kérdés nem zárult le minden részletében, és óhatatlanul eszünkbe jut, amit Sextil Pușcariu 1940-ben írt: amikor valamiféle „túlzó individualizmus” megakadályozta a románokat, hogy „magasabb államszervezeti formák keretében forrjunk össze egy néppé, ugyanaz az egyéni és csoportos ellenállás a kollektív szervezettel szemben megakadályozta” a román nyelvtani normák egyöntetű érvényét, és így még egyes írók és akadémikusok saját, az akadémiaiától eltérő helyesírással élnek.¹⁴⁹ Végül az 1950-es években eltörölték a moldvai fonetika utolsó maradványait, de az elv, hogy az író és a szépirodalom teremti meg az irodalmi nyelvet alapvetően érvényesült.¹⁵⁰ A kérdés az írói alkotás minősége, ami megintcsak ezernyi szállal fűződik az ideológiai szférához.

A múlt századi filológiai csatározásokban nem egyszerűen Moldva győzött, hanem a moldvaiak, a nemzeti egység jegyében. A folklór felfedezésére ez valósággal predesztinálta őket. Alecsandri és Russo alapvetően esztétikai mércével éltek, amikor a nép nyelvére hivatkoztak. Állásfoglalásaik gyökérzete a Párizsban megismert herderi néplélek-kultuszhoz kapcsolódik. A néplélek az esztétikai mérce szimbóluma, forrása és legitimációja lett. Nemcsak a románoknál. Amit Kriza János például 1866-ban az egyik magyar nyelvű román népköltészeti antológiáról írt egy oda beválogatott álnépdal kapcsán, román vélemény is lehetne: „Nem Isten, nem a nép lelkében ösztönileg működő isteni erő munkája, hanem egyes gyarló ember csinálmánya”.¹⁵¹ Hasznos szemlélet ez, és az esztétikai mérce megfellebbezhetetlen. Viszont hordozói maguk is ellentmondások foglyai voltak. Alecu Russo, bár a bojári szülői ház cselédeitől magába szívta az ízes népi kifejezéseket, svájci iskoláiban – századvégi szemmel nézve – sokat felejtett a román nyelvből (bár ezt vitatják), olykor komikus franciáskodó szavakkal tűzdelte meg román írásait, és talán könnyedebben fejezte ki magát franciául, mindenesetre naplóját így írta. Viszont nem is vállalt mást, mint a teoretikus szerepét. Amit gyűjtött, többek között a Mioritát, átadta Alecsandrinak. Hasonlóképpen Nicolae Bălcescu is azt ígérte, ha havaselvi énekeket gyűjt, majd átadja, „hogyan teljes gyűjteményt csinálj”. A népdalokat ugyanis csiszolni kellett. Az esztétikum óhatatlanul politikai vagy mindenképpen ideológiai töltést kapott, a romantika lényegéből következően.

Isten szekularizációjának jeleként – mint láttuk – a román romantikusok az emberi lényeg az isteni lényeg részesének tartották, még akkor is, ha erre határozott választ nem adtak, hanem csak a kérdést vetették fel. A költő ezért lehetett próféta, mert közelebb lévén Istenhez vagy az abszolútumhoz, az esztétizálás és poétizálás igényét ő tudta igazán kielégíteni. Hiszen mint Mihai Zamfir írja: „a romantika az emberi szellem ama irodalmi – kulturális – korszaka, amelyben a zeneiség illúziója határozta meg a művészetet”.¹⁵² A költemény, mint műfaj, első rangra emelkedett a román irodalomban. (A regény a romantikának par excellence műfaja, de romantikusnak nevezhető román regények csak a század vége felé születtek. Erősebb volt a realizmus, és az 1860-as évek elején ennek jegyében írta Nicolae Filimon az első nagyszabású román regényt, „Régi és új csokajok” címmel, a korrupt, erkölcs-telen, törtető bérlő-földbirtokos figurát mutatva be, amely felváltja vagy inkább kiszorítja a maga alantas eszközeivel a régi nemességet.) A költemény minden más műfajnál jobban fejezhette ki a nemzeti ébredés múlt- és jövő-

szemléletét. Archaikus jellegű névtelennek vagy inkább kollektív jellegűnek tetsző alkotásra volt szükség. Így írta meg az első román „szabadverset” Alecu Russo. Címe is érzékelteti a „költemény” célzatát: „Románia éneklése”. Szerzője Lamennais biblikus nyelvezetével élt, és elsőként emelte be a szépirodalomba a román archaikus nyelvi örökséget,¹⁵³ amikor apokaliptikus hangnemben aforisztikus gondolatokat, vagy inkább mozgósító himnikus vallomást vetett papírra Románia történelméről, népéről, tájairól, figyelmeztetve, hogy késő lesz akkor sírni, amikor eljön a megváltás borzasztó vihara. George Călinescu szerint ez a költemény, minden jó szándék mellett, „hamis”.¹⁵⁴ Számunkra a román romantikus önkifejezés tükré, a román romantika színtézise. Mivel a moldvaiak addig általában idegenkedtek a havaselti tollforatók nyelvi pompájától, retorikájától,¹⁵⁵ a mű ideológiája és stílusa miatt nem véletlenül tulajdonították a szerzőséget Nicolae Bălcescunak.¹⁵⁶ Ő ugyanis még azt is elterjesztette, hogy egy régi kolostorban talált kéziratot tett közzé „Románia éneklése” címmel, és hiába nyilatkozott Alecsandri többször is Russo szerzősége mellett, akadt, aki továbbra is Bălcescu írásának tartotta.¹⁵⁷

Míg Alecu Russo, a folklór felfedezésének teoretikusa vállalta a névtelenséget, Vasile Alecsandri saját jelentőségének tudatában lépett a nyilvánosság elé. Alecsandri 1852-ben gyűjtését hazájának ajánlotta, mint hazája legnemesebb vagyonát. Másszóval: közkincsnek tekintették a folklórt a nemzeti eszme hívei. Olyannak, amelyet alakíthatnak. Alecsandri, a rímek sokáig felülmúlhatatlan mestere extázistól mentesen élt azzal a tehetséggel, amely másnak nem adatott meg. Éppen verselő tehetsége okán nyithatta meg kötetét azzal a velejéig ideológikus kijelentéssel, hogy „a román született költő”. (Így sikerült egyébként annak a két egymásnak feszülő véleménynek Scyllája és Charybdisa között elsiklania, melyek szerint a népköltészeti alkotás szerzője vagy maga a nép, mint kollektív alkotó, vagy egy-egy alkotó egyéniség, akinek műve a nép ajkára kerül.) Fenti kijelentésével viszont legitimálta az egyéni beavatkozást. Hiszen mint román, ő maga is csiszolhatja „a nép kebelében” még fellelhető és különben „pusztulásnak kitétt” népköltészeti „drágaköveket”. Annál is inkább, mert említett 1849-i cikkével ő tette a román irodalomban az első kísérletet a paraszti gondolkodás és érzelmvilág mélyebb elemzésére.¹⁵⁸ Ki tagadhatta, hogy Alecsandri keze a legavatottabb, ha ilyen „kiigazításra” volt szükség. A színvonalatlan beavatkozást viszont nem bocsátották meg. Ezért is marasztalta el Alecsandri egyik magánlevelében költőtársát, Cezar Bolliacot, mert a Manole mester legendáját „durván kezelte”.¹⁵⁹ Ezzel szemben ő mindig büszke volt a maga eljárására. Népköltészeti gyűjteményének 1852-i kiadása címlapján jelezte is, hogy általa gyűjtött és kiigazított balladákat tesz közzé, 1866-ban pedig azt emelte ki, hogy a népköltészeti termékeket ő gyűjtötte és állította össze.

A címváltozás a beavatkozásra utalt. Ennek pedig ideológiai alapjai voltak, napi politikai célszerűségektől meghatározottak. Nem csoda, hogy mindvégig kísértett a kétely abban a vonatkozásban, hogy vajon csak valóban itt-ott igazított a költő, vagy netán alaposabban beavatkozott. Annál is inkább jogos volt ez, mert Alecsandrinak is Osszián volt az egyik példaképe. A román népköltészetről szóló eszmefuttatásában a Mihai ballada bemutatásakor ki is emelte, hogy Osszián zsenijéhez méltó fordulatra bukkant benne.¹⁶⁰ Ha pe-

dig szükségét látta, úgy járt el, mint az ossziáni dalok költője, Macpharson. Akár egész balladát írt. Amikor a Mihály vajda történetét, vagy inkább „eposzt” író Nicolae Bălcescu munkájához hőséről kért népballadát, Alecsandri – 1851 őszén – így válaszolt: „Mihelyt hazaérek Moldvába, megkeresem Mihály balladáját, és elküldöm neked az egészet, vagy a részletet, ahogy a kezembe kerül. De ha nem fedezem fel, készítek egyet, ami elkápráztat, és te népballadaként kezeled...oly módon mint N. Rusu szerzetes irományát”.¹⁶¹ Meg is írta,¹⁶² és régi egyházi zsoltároskönyvben talált műként mutatta be.¹⁶³ (Némileg hasonlóképpen járt el Constantin Brâncuveau vajda kivégzésének balladába foglalásával.¹⁶⁴)

Amit ma egyszerűen hamisításnak neveznénk, a kor európai gyakorlata volt. Ezért is szolgáltatott Alecsandri igazságot Russónak, és ugyanakkor a népköltészetbe való beavatkozásait sem tagadta. A királynőnek, az európai szalonvilág oly ismert Carmen Sylvájának is elmondta, hogy a töredékeket egyszerűen kiegészítette.¹⁶⁵ De a radikális beavatkozást tagadta. Pedig amikor 1855-ben népballadáiból franciául is megjelent egy kötet, nem kisebb személyiség, mint Prosper Mérimée tette fel neki a kérdést, hogy „hűséges volt-e a fordító? Nem vitt-e poézist oda, ahol alig volt? Megvallom, nem igazán hiszem, hogy az önök cigányai és kárpáti pásztorai egyedül találták ki a bárányművet és másokat. Nem úgy járt-e el Ön, mint Vergilius Enniusszal szemben?”¹⁶⁶ Az a Mérimée fejezte ki kételyeit, aki egy egész kötet illír népdalt írt, vagy inkább hamisított, a híres Gouzlát. Alecsandri ezt a levelet nem felejtette el, mert az 1870-es években, külön jelezve, hogy már Mérimée eljárása miatt is jogosnak tartja a bizalmatlanságot, úgy nyilatkozott, hogy csak a cigány énekmondók betoldásait faragta le, tiszteletben tartva a tárgyat, a stílust, a formát és még a helytelen rímeket is. Aranyékszerként őrizte, amit kiadott, legfeljebb a foltokat távolította el, régi ragyogásukat adva vissza. „A kincs a népé, egyedül ő képes ilyen eredeti csodákra” –írta, korábbi árnyalt állásfoglalását sarkítva önnön védelmében. Minden gyanakvást el akart hárítani, mert ez csak rossz fényt vethetett egész életművére: „mindenki elhiheti, ha a jótékony természet olyan hatalmas tehetséggel ruházott volna fel, hogy egy Miorițăt, egy Toma Alimoșt, egy Miha gyereket stb. írjak, akkor megtettem volna, és elég önző lettem volna, hogy saját nevem alatt közöljem”.¹⁶⁷

Alecsandri szavainak hitelét sokáig nem is vitatták, legalábbis nyíltan nem. 1888-ban viszont – a Contemporanul című szociáldemokrata lap hasábjain, majd önálló brosúrában – olyan kemény kritika érte Alecsandri folklorisztikáját, amelyet talán senki sem várt. M. Schwarzföld szánta rá magát, feltehetően az antiszemitizmus elleni indulata vezette őt, amelynek ő maga is szenvedője volt, Alecsandri pedig egyik heccmestere, különösen színdarabjaival. Schwarzföld nem tett mást, mint egymás mellé helyezte az 1850-es és aztán a 60-as években kiadott változatokat, és felhívta a figyelmet a beavatkozás tényére és tendenciájára. A népi mentalitástól idegen hazafiaskodás fitogtatása került előtérbe, az idegengyűlölet, „ami ma divatba jött”.¹⁶⁸ Alecsandri – hangsúlyozza Schwarzföld – a parasztot arról énekelte, hogy Erdély ősi román föld, holott annak fogalma sincs a magyar és román értelmiségiek közötti tudós vitákról a román nép eredetének kérdésében. Ehhez kapcsolódik még az antiszemita megnyilvánulások megéneklése, ilyenre a népköltészetben nincs példa. Arra, hogy Alecsandri a szalonköltészet igényeinek

megfelelően „hamisított”, a Miorițăt is felhossa Schwarzfeld. Igaz, nincsenek komoly eltérések a különböző változatok között. De ez csak arra utal – hangsúlyozza a kritikus –, hogy már előzőleg megcsiszolta. A népköltészetben gyakran találni ismétlődő formulákat. A „mennny kapuja” ill. szája = gura de rai viszont csak egyszer fordul elő, Alecsandri szüleményeként. Mi tehát Alecsandri érdeme? – hangzik a kérdés. A válasz: „a rontómesteré”.¹⁶⁹

Kár, hogy ezt a heves – és nem egy vonatkozásában igaztalan – támadást nem követte színvonalas vita. Akik a koszorús költő védelmére keltek, beérték hazafias kioktatással, és azzal, hogy Schwarzfeld zsidó érzékenységeinek tulajdonították a kritikát.¹⁷⁰ Ez utóbbi pedig Alecsandri költői értékének elismerése mellett megintcsak hamisítással vádolt, miközben a zsidósága miatt majd Romániából is távozni kényszerített nemzetközi hírű nyelvész, H. Tiktin mértéktartó bölcsességgel arról értekezett, hogy még nem alakultak ki a század derekán a népköltészeti termékek közlésének szabályai, a politikai célzatosság pedig a nemzeti ébredés velejárója, és a román szellemi élet egyéb termékeire (az érthetlenséig latinizáló nyelvteremtési igyekezetre, vagy az abszurd római fikciókkal manipuláló jogszemléletre) is rányomta bélyegét.¹⁷¹

Amikorra aztán végképp elcsitulhattak volna a szenvedélyek, akkor is a pamfletista „szemtelenységét” hirdették, és azt, hogy semmit sem értett a folklór felfedezésének jelenségéből.¹⁷² Ez utóbbiban sok az igazság; de ha a nacionalizmust megértjük, miért ne értenők meg a nacionalizmus elítélését? Ennél is nagyobb kár, hogy Alecsandri beavatkozásait senki sem vette nagytó alá, még a kritikai kiadás is felületesen, rendszertelenül foglalkozik a kérdéssel, bár elszórvva azért sok – szűkebb témánk vonatkozásában is – útbaigazító megjegyzést találni a szakirodalomban. Schwarzfeld érdeme viszont éppen abban rejlik, hogy provokált, az eredetiség kérdésének vizsgálatára ösztönzött.

Közben napirendre is került a kérdés. 1910-ben Garabet Ibrăileanu, a román kultúrmorfológia avatatott elemzője egyetemi irodalomtörténeti előadásaiban Schwarzfeldhez hasonlóképpen nyilatkozott: „Alecsandri először kiválasztja a nacionalista propagandájához szükséges balladákat, és aztán kiigazítja, hogy még hazafiasabbá tegye őket, még xenofobbakká.”¹⁷³ Ibrăileanut azonban nem támadták meg, mint Schwarzfeldet, igaz, előadásai sokáig litografált kiadásban maradtak. Ő maga pedig az ún. poporanizmus egyik hangadója volt, annak az eszmei iránynak, amely a paraszti élet hiteles bemutatását kérte számon az irodalomtól, és abban bízott, hogy Románia, megkerülve a kapitalista fejlődési szakaszt, mint ezt eszmetársaik, az orosz narodnyikok vélték, a falu világára építheti jövőjét. Így aztán volt része polémiákban. Ugyanakkor ő talán az, aki Alecsandri életművének összetettségét – egyszerre a legnagyobb rálátással és a legkevesebb lebecsüléssel – tudta bemutatni. (A lebecsülés, amelynek mestere G. Călinescu,¹⁷⁴ a kritikátlan dicséret másik arca.¹⁷⁵) Ibrăileanu azt érzékeltette, hogy Alecsandri ott romantikus, ahol szükséges. Az 1840-1860-as években, amikor a forradalmat és a két fejedelemség egyesülését igenli, akkor költészete romantikus jellegű. A szerelemben és a színházban viszont nem. Szerelmi lírája, bár sok benne a francia elem, nem szenvedélyes. Színháza pedig szatirikus, a gyarmati-helyzetet figurázza ki, a Párizsra ámuló sznobizmust, amelynek ő maga is hordozója volt. Lírája az élet apró örömeinek poetizálása lett. 1877-78-ban viszont, amikor Románia hadba lépett Oroszország oldalán a török ellen,

hogy végre megszerezze a teljes függetlenséget, akkor a harc dicsőségét zengte romantikus hangütéssel. Majd a klasszicizmus biztos révébe érkezett. Így román kortársai közül a legkevésbé rá hatott a romantika.¹⁷⁶ Ő lett a nemzet ünnepezt költője. „Honfitársainak szíve és mozgalma benne lüktet”, akár a haza szépségéről, a latin faj fölényéről, „sovinizmusáról”, a zsidók elleni gyűlöletről, a színház megteremtéséről, a népköltészet nyelvi varázsáról volt szó – hangsúlyozta megfélebbezhetetlenül Titu Maiorescu.¹⁷⁷ Így ha Alecsandri beavatkozásai kerültek napirendre, akkor az „apológia” célpontja továbbra is Schwarzfeld maradt. (Ha pedig az Alecsandri-kritikában a mai vagy minapi exegéták sokban hasonló eredményekre jutnak, legfeljebb nem említik Schwarzfeldet).¹⁷⁸

Ovidiu Bîrlea, az egyik legkiválóbb román folklorista, amikor Schwarzfeld kritikáját, főleg annak hangvitelét elmarasztalta (azt hangoztatva, hogy a Toma Alimuş című ballada mellett a Mioriţa az, amelybe még a legkevésbé írt bele Alecsandri), nem tagadta, hogy az első két sor (Pe un picior de plai, / Pe o gură de rai...) a költő leleményének a műve,¹⁷⁹ (bár némileg hasonló költői képre erdélyi kolindában is találni példát; poarta raiului= menny kapuja).¹⁸⁰ És hogy a hatás teljes legyen, a kettőt rímbe fogta:... crăiasa – a lumii mireasa, a népi szóhasználatban ugyanis fata de crai él.¹⁸¹ Így a halál lenyűgöző fennségét kiemelendő asszociáció tudós-költői lelemény műve. Mi hát a Mioriţa?

Az a Ion Diaconu, aki életének java részét a Mioriţa-kutatásnak szentelte, úgy vélte, hogy a Mioriţa a nagy „hamisítások”-hoz hasonló „európai trükk”.¹⁸² A folklorista szemszögéből a Mioriţa lehet trükk. Az irodalomtörténetéből nem. Paradox módon az a román költő és író, mármint Vasile Alecsandri, akire – Ibrăileanu szerint – írótságai közül a romantika a legkevésbé hatott, állította össze az egyik legromantikusabbnak minősíthető kötetet, amikor kiadta népballadáit. Russo ugyan jobban értett a néplélek misztikájához, viszont ennek megszólaltatója Alecsandri lett. Ő, aki alapvetően a biedermeier-romantika képviselője. Sőt klasszikusa, még ha van is, aki csak színházára korlátozza a biedermeiert.¹⁸³ Mi hát a Mioriţa? – ismételjük a kérdést. Az egyik legönkritikusabb irodalomtörténész, Ion Negoitescu Diaconuval némileg egybehangzóan a balladát „az Alecsandri-féle tiszta szenzibilizációk legértékesebb gyümölcseinek” tekintette.¹⁸⁴ „Bár népi eredetű, Alecsandri Mioriţa változata teljességgel személyes költemény” – írta Perpessicius immár több mint három évtizede.¹⁸⁵ Manolescu szerint pedig „a Mioriţa Alecsandri remekműve, és semmivel sem marad el az eminescui Esthajnalcsillagtól”.¹⁸⁶ Ugyanakkor ha valaki, akkor Alecsandri tisztában volt a folklór felfedezésének tétjével. Kockázatos munka volt.

Azt lehet mondani, a folklórkötetek lettek a belépők a nyugati világba. Pontosabban a szalonok világába, ahol a politikát csinálták, a hivatalosat és az ellenzékit egyaránt. Meg is kellett fizetni az árát. 1859-ben Stanley díszes antológiája nyolc konvenció forintba került Bécsben, tehát inkább csak a felső tízezer engedhette meg magának, hogy vegyen belőle, és néhány szenvedélyes gyűjtő, ha volt ilyen. (Karl Geringer báró, osztrák főtisztviselő, akinek a román népballada – és Mioriţa – fordítóhoz, a nagyszebeni tanárhoz, Johann Karl Schullerhez¹⁸⁷ írt leveléből nyertük az árról szóló tudósítást, ilyen gyűjtő volt.¹⁸⁸) A siker nem maradt el. A román folklórkötetek előszavai tanú-

sítyják. M. Ubicini románbarát francia publicista, Vasile Alecsandri francia balladakötetének előszavában a kor emelkedett nyelvén adott számot arról, hogy a román parasztok, Trajanus gyarmatosai miként őrizték a rusztikus latint beszélve az ősök nagy tetteinek és a múlt szenvedéseinek emlékét. Pontosabban, miként énekelték ezekről az ismeretlen szerzők költeményeit a cigányok, „a románok rapszódjai”. Alecsandri, „aki nagyonis költő volt ahhoz, hogy ez az ősi költészet ne hatott volna rá, melynek hangsúlyai, mondhatjuk ringatták”, látva az értékek pusztulását, a hazaszeretettől vezetettve értékmenéshez kezdett. „Amíg Nicolae Bălcescu a kárpátokbeli kolostorokat kereste fel, hogy mint ő nekem mondta, fellelje ‘a romok alatt az ősök nagyságát’, Alecsandri gyalog járta be Románia hegyeit és síkságait, a hagyományokat és legendákat gyűjtve.” Ubicini így új legendát éltetett: a román romantika romantikáját.

A román romantikában a nemzeti ideológiai-esztétikai folklórszemlélet paradoxona abban rejlett, hogy miközben egyrészt valamiféle gyarmati helyzet terméke volt, másrészt ezt a gyarmati helyzetet próbálta enyhíteni. Maga Russo hasonlította a moldvai felsőbb köröket olyan angol gyarmathoz, amely nem ismeri az ország nyelvét, szokásait, viseletét. Ugyanakkor ő maga is külföldön tanulta a folklór iránti érdeklődést. Hogy pedig ebből a folklórból többet láthatott meg, mint kortársai, azt részben annak köszönhetette, hogy a fejedelmek egyik színdarabja miatt a sovejai kolostorba internáltatta. De csak azt fogadta be, amit „esztétikai szűrője” átengedett. A Miorița felfedezőjét taszította a halottsíratók „bizarr” látványa, és mint naplójában beszámolt, hogy ne hallja a siránkozást, szobájába húzódott vissza, s ott Cooper Utolsó mohikánjának egyik jelenetén tűnődött.¹⁸⁹ Amikor pedig kézbe vett egy lelki megigazulásra kalauzoló 1833-i – egyébként oroszról fordított – könyvet, ha nem is nevetgélt annak metszetein, mint a nagy irodalomtörténet állítja,¹⁹⁰ csak olyan naivnak tartotta, mintha a középkorban készült volna, és egyszerűen olyan furcsának, hogy nem vállalkozott jellemzésükre.¹⁹¹ Alecsandrival együtt kifigurázta a Párizst majmoló sznobizmust, miközben annak éltetői voltak. Míg Alecsandri felhagyott a francia verseléssel, Russo naplóját franciául írta, miközben a francia regényírókat ő is károsnak tartotta.¹⁹²

A népköltészet a nemzetépítő stratégia része volt. Az irodalmi nyelv megteremtésében felbecsülhetetlenül pozitív szerepet játszott. „Felfedezői” annak az ígéretét tartották ébren, hogy meg lehet teremteni az egész társadalmat, a maga tagoltságában összetartó kulturális kommunikációt a felfedezett folklórral. Ez nemegyszer olcsó propagandaeszközzé silányult. Pontosabban: lehetett idegengyűlöletet hirdető műdalokat folklorizálni, ugyanakkor a folklórból olyan elemeket kiemelni, amelyek a vallásos élmény áhítatát nyújtó esztétikai öröm, sőt esztétikai megigazulás forrásává válhattak. Alecsandri mindkét irányba elmozdult. De arány- és szépérzéke visszatartotta attól, hogy a Miorițát belekeverje az olcsó politikai propagandába. Alecsandri nem vállalta a Miorița átpolitizálását.¹⁹³ Márpedig erre is sor került. Megtették mások.

Jegyzetek

1. A jelen dolgozat a Miorița című román népballada „életrajzát” és értelmezéseit bemutató nagyobb – Amikor a mítosz születik ... (Egy román népballada útja Sovejától Párizsig és vissza) című – munka része.
2. M. H. Abrams: *Doing Things with Texts*. New York – London, 1989. 117.
3. Șerban Cioculescu–Vladimir Streinu–Tudor Vianu: *Istoria literaturii române*. I. București, 1944. 7–8.
4. Henri Zalis: *Romantismul în literatura română*. București, 1981.
5. Edgar Papu: *Existența romantică*. București, 1980.
6. Paul Cornea: *Originile romantismului românesc*. București, 1972.
7. Elena Tacciu: *Mitologie romantică*. București, 1973.; Uő.: *Romantismul românesc*. I–III. București, 1982–1987.
8. Virgil Nemoianu: *The Taming of Romanticism*. Cambridge (Mass.) – London, 1984.
9. Nicolae Manolescu: *Istoria critică a literaturii române*. I. București, 1990. 167–171.
10. Uo. XV.
11. Fernand Braudel: *Écrits sur l'histoire*. Paris, 1969. 71–72.
12. Nemoianu: i.m. 1.
13. Zolnai Béla: *A magyar Biedermeier*. Bp., 1943. 10.
14. Uo. 9.
15. Georg Lukács: *Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur*. *Romantikforschung seit 1945*. Szerk.: Klaus Peter. Königstein /Ts., 1980. 50.
16. Carl Schmitt: *Politische Romantik*. München – Leipzig, 1925., Uő.: *Political Romanticism*. (Guy Oakes: *Translator's Introduction*). Cambridge (Mass.) – London, 1986.
17. Bertrand Russel: *A History of Western Philosophy*. New York, 1959. 684.
18. Heinrich Heine: *Die romantische Schule*. Amsterdam, 1856. 5.
19. Schmitt: *Politische Romantik*, 27.
20. Peter Koslowski: *Der Mythos der Moderne*. *Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers*. München, 1991. 24.
21. Benedetto Croce: *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Bari, 1965.
22. Albert Béguin: *L'ème romantique et le rêve*. Paris, 1939. 401.
23. René Girard: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, 1961.
24. René Wellek: *Concepts of Criticism*. New Haven – London, 1963. 128–221.
25. M. H. Abrams: *Natural Supernaturalism*. New York, 1971.
26. Paul Cornea: *Din nou despre romantismul românesc*. *Revista de istorie și teorie literară*, 1992. 1–2. sz. 5.
27. Josephine Donovan: *Gnosticism in Modern Literature*. New York – London, 1990.
28. Northrop Frye: *A Study of English Romanticism*. Brighton, 1983. 46–48.
29. Northrop Frye: *The Stubborn Structure*. New York, 1970. 209.
30. H. G. Schenk: *The Mind of the European Romantics*. (Preface by Isaiah Berlin). Oxford, 1979.

31. Abrams: *Doing Things*, 134.
32. Georges Gusdorf: *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*. Paris, 1983.
33. Mircea Eliade: *Drumul spre centru*. București, 1991. 158.
34. Albert Camus: *Essais*. Paris, 1965.
35. Fried István: *Kelet- és Közép-Európa között*. Bp., 1986. 194.
36. Farkas Gyula: *Romános-romántos-romantikus*. Bp., 1929. 4. Szegedy-Maszák Mihály: *A magyar irodalmi romantika sajátosságai*. *Ars Hungarica*, 1987. 1.sz. 23.
37. Andrzej Walicki: *Philosophy and Romantic Nationalism: the Case of Poland*. Oxford, 1983.
38. Hugh Trevor-Roper: *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*. In: *The Invention of Tradition*. Szerk.: Eric Hobsbawm–Terence Ranger. Cambridge, 1984. 15.
39. H.R. Trevor-Roper: *The Romantic Movement and the Study of History*. London, 1969. 3.
40. Peter Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1978. 8–14.
41. Malcolm Chapman: *The Celts. The Construction of a Myth*. London, 1992. 132.
42. J.G. Herder: *Idées sur la philosophie*.III. Paris, 1827. 528.
43. J.G. Herder: *Értekezések. Levelek*. Bp., 1983. 55–56.
44. Alfred Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München, 1937. 691.
45. Idézi: Szegedy-Maszák Mihály: *A magyar irodalmi romantika sajátosságai*. *Ars Hungarica*, 15. 1987. 25.
46. Alecsandri: *Opere*, VIII., 120.
47. Frank E. Manuel: *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass., 1959. 299–299.
48. Ellie Nower Schamber: *The Artist as Politician*. Lanham – New York – London, 1984. 3–10.
49. Isaiah Berlin: *Herder and Vico*. New York, 1973. 183–184.
50. Uo. 134.
51. Marc Ferro: *Comment on raconte l’histoire aux enfants*. Paris, 1981. 37.
52. Edgar Quinet: *La révolution religieuse du dix-neuvième siècle*. Bruxelles, 1857. 101.
53. Theodore Zeldin: *France 1848–1945. Intellect & Pride*. Oxford, 1980. 58.
54. Leopold Ranke: *Die serbische Revolution*. Hamburg, 1829. 34–44.
55. Charles Drouhet: *Studii de literatură română și comparată*. București, 1983.
56. *Ballades et chants populaires de la Roumanie (Principautés danubiennes)*. Recueillis et traduits par V. Alicesandri. Avec une introduction par M. Ubicini. Paris, 1855. XXVII.
57. D. Caracostea: *Scrieri alese*.II. București, 1988. 243.
58. Ovidiu Papadima: *Literatură populară română*. București, 1968. 19.
59. E.C. Grenville Murray: *Doine; or The National Songs and Legends of Romania*. London, 1854. XIV.
60. Vasile Alecsandri: *Scrisori*.I. Szerk.: Il. Chendi, E. Carcalechi. București, 1904. 50–52.

61. D. Bolintineano: Brises d'Orient, poésies roumaines. Philarite Chasles előszavával. Paris, 1866. XII.
62. Dim. Păcurariu – Claude Pichois: O carte și șapte personaje. București, 1976. 48.
63. Paul Cornea: Oamenii începutului de drum. București, 1974. 43–44.
64. Paul Cornea: Le romantisme roumain et le romantisme français: parallélismes et interférences. In: Le comparatisme roumain. II. Szerk.: Romul Munteanu, Bucarest, 1985. 23.
65. D. Popovici: Romantismul românesc. București, 1968.
66. Southampton University Library, Palmerston Papers, GC/CO/1. Robert G. Colquhoun – Palmerston. Bucarest, 22 nov. 1840.
67. Borsi-Kálmán Béla: Együtt vagy külön utakon. Bp., 1984.; Trócsányi Zsolt – Miskolczy Ambrus: A fanariótáktól a Hohenzollerneckig. Bp., 1992.; Borsi-Kálmán Béla: Nemzetfogalom és nemzetstratégiák. A Kossuth-emigráció és a román nemzeti törekvések kapcsolatainak történetéhez. Bp., 1993.
68. Southampton University Library, Palmerston Papers, GC/HO/12,47. Palmerston levelei 1838-ból G. L. Hodges belgrádi brit konzulnak.
69. Nicolae Iorga: Documente privitoare la familia Callimachi. I. București, 1902. LV.
70. Ladislav Gáldi: Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des Phanariotes. Budapest, 1939.; Alexandru Nicolescu: Individualitatea limbii române între limbile romanice. II. București, 1978.
71. Cornelia Papacostea-Danielopolu: Literatură în limba greacă din principatele române (1774–1830). București, 1982.
72. Ariadna Camariano-Cioran: Les académies princières de Bucarest et de Jassy et leur professeurs. Thessaloniki, 1974. 626.
73. Victor Papacostea: Civilizație românească și civilizație balcanică. București, 1983. 473.
74. I. Heliade Rădulescu: Souvenire și impresii ale unui proscris. Cluj, 1975. 89–91.
75. Aurélie Ghika: La Valachie moderne. Paris, 1850. 77.
76. Norfolk Record Office, Norwich. Bulwer Papers, 144/43. W. H. L. Bulwer – G. H. Seymour, Bukarest, 6 February 1857.
77. Szegedy-Maszák: A magyar irodalmi romantika, 23–24.
78. Farkas Gyula: A Fialat Magyarország kora. Bp., 1932. 136–150.
79. Aurélie Ghika: La Valachie devant l'Europe. Paris, 1858. 9.
80. Emanuel Turczynski: Von der Aufklärung zum Frühliberalismus. München, 1985. 136.
81. Dimitrie Bolintineanu: Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la Români. București, 1869. 42.
82. M. G. Obedenare: La religiosité des Roumains. Paris, 1879.
83. Pompiliu Eliade: Influența franceză asupra spiritului public în România. București, 1982. 38–41.
84. D. Drăghicescu: Din psihologia poporului român. București, 1907. 358–359.
85. Neagu Djuvara: Le pays Roumain entre Orient et Occident. Paris, 1989. 155.
86. Ion Heliade Rădulescu: Critica literară. București, 1979. 188,
87. Manolescu: Istoria, I. 173.

88. Nicolae Bălcescu: Opere. III. Románii supt Mihai Voevod Viteazul. București, 1986. 11–12.
89. Ioana E. Petrescu: Configurații. Cluj-Napoca, 1981. 96.
90. Philippa Durst: Giambattista Vicos „De Antiquissima Italorum Sapientia”. München, 1977.
91. Manolescu: Istoria, I. 181.
92. Gîndire românească în epoca pașoptistă. I. București, 1969. 493.
93. Nicolae Bălcescu: Opere, IV. Szerk.: George Zanc, București 1964, 82.
94. Marin Bucur: Rêveries et visions des romantiques roumains. Romantisme, 1972. 3. sz. 86.
95. V. Alecsandri: Opere. VIII. Szerk. Marta Anineanu. București, 1981. 124–125
96. Henry Stanley: Rouman Anthology. Hertford, 1856. VIII. V.ö. Dinica Ciobotea: Structura socială în Țara Românească. Revista Arhivelor, 1992. 1.sz. 48–71.
97. N. Iorga: O luptă literară. I. Szerk.: Valeriu Râpeanu – Sanda Râpeanu. București, 1979. 181.
98. Djuvara: Le pays Roumain, 124.
99. Dionisie Fotino: Istoria generală a Daciei. II. București, 1859. 155.
- 100 G. Le Cler: La Moldo-Valachie. Paris, 1866. 49–50.
101. Neagu Djuvara: Les Grands Boğars ont-ils constitué dans les principautés roumaines une véritable oligarchie institutionnelle et héréditaire? Südost-Forschungen, 1987.
102. Mihail Manoilescu: Rostul și destinul burgheziei românești. București, 301.
103. Marie Suin de Besacq: En Roumanie. La Grande Orient, 1899. márc. 1.
104. Alecsandri: Opere, VIII. 272.
105. Georgehe Platon: Repere privind mentalitățile în Moldova în epoca revoluției de la 1848. In: Civilizație medievală și modernă românească. Szerk.: N. Edroiu–A. Radutiu–P. Teodor. Cluj-Napoca. 265–275.
106. Bălcescu: Opere. IV. București, 1964. 85.
107. Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Actes de Haute Police, Karton 13. (1851. júl.14-i jelentés)
108. B.A.R. (=Biblioteca Academiei Române, Bucuresti). Ms. r. 4555. Pojar de Sus falu tanítójának válasza a N. Densusianu féle kérdőívre 1896-ból.
109. Din scrierile și cuvântările lui Ion C. Brătianu. București, 1903. 168.
110. Manolescu: Istoria, I. 173.
111. G. Ibrăileanu: Spiritul critic în cultura românească.
112. Alecsandri: Opere, VIII. 271.
113. Trócsányi – Miskolczy: i.m. 74.
114. Miskolczy Ambrus: A brassói román levantei kereskedőpolgárság kelet-nyugati közvetítő szerepe (1780–1860). Bp., 1986.
115. Miskolczy Ambrus: Alphabetisation und gesellschaftliche Schichtung in Siebenbürgen in de 20ger und 30ger Jahren des 19. Jahrhunderts. Études Historiques Hongroises, 1990. II. Ed. Ferenc Glatz. Bp., 1990. 77–96.
116. Arhivele Statului, Iași, Colecția „Documente”. P 562/61. George Sion levele. Iași, 1857. ápr. 19.

117. Paul Cornea: La sociologie du roman roumain au XIXe siècle. Cahiers roumaines d'études littéraires, 1980. 2.sz. 14.
118. Johann Karl Sculler: Rumänische Volkslieder. Hermannstadt, 1859. V.
119. University College Library, London, Gaster Papers, Correspondence, File: Hintz.
120. Turczynski: i.m. 250.
121. Elena Siupiur: L'écrivain roumain au XIXe siècle: typologie sociale et intellectuelle. Cahiers roumains d'études littéraires. 1980. 2. sz. 35–53.
122. Manolescu: i.m. 311.
123. Cornea: i.m. 18.
124. Lucian Boia: Sur la diffusion de la culture européenne en Roumanie. Analele Universității București, Istorie. 1985. 51–69.
125. Ovidiu Papadima: Ipostaze ale iluminismului românesc. București, 1975. 190–229.
126. Occisio Gregorii in Moldavia Vodae tragedice expressa. Szerk. Lucian Drimba. Cluj-Napoca, 1980. 96–99.
127. Ioan Massoff: Teatrul românesc. I. București, 1961. 135.
128. Ceres și Pan. Antologie de poezie bucolică românească. Szerk.: Gabriela Danțiș. București, 1984. XIV.
129. Henri H. Stahl: A régi román falu és öröksége. Válogatta és bevezetéssel ellátta Miskolczy Ambrus. Bp., 1992.
130. Daniel Chirot: Social Change in a Peripheral Society. New York – San Francisco – London, 1976. 54, 69–71.
131. Andrei Nestorescu: „Fête Pastorale des Bergers Moldaves”, prima piesă de teatru a lui Gh. Asachi. Revista de istorie și teoria literară. 1982. 1.sz. 93–106.
132. Panaitu Popazolu Zineanu: Visul păsturului român sau o zi a serbării Unirei. Vodevil in III. Acte. 1858. Arhivele Statului, Iași, Ms. 285.
133. Dan Mănuță: Bonus pastor și blasfemia heliadescă. Revista de istorie și teorie literară. 1984. 4. sz.
134. Ioan Heliade Rădulescu: Biblicile sau Notițe istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliei. Paris, 1858. 11.
135. I. m. 29–30.
136. Sextil Pușcariu: Capitala. Buna Vestire. 1940. szept. 2. 21. sz.
137. Ghika: La Valachie, 219.
138. Alecsandri: Opere, VIII. 251.
139. Sydney E. Ahlstrom: The Romantic Religious Revolution and the Dilemmas of Religious History. Church History. 1977. 2.sz. 155.
140. Frank E. Manuel: The Eighteenth Century Confronts the Gods. Cambridge, (Mass.) 1959. 299.
141. N. Georgescu-Tistu: Ion Ghica scriitorul. București, 1935. 127.
142. Sajnos csak Alecsandri válaszleveleit ismerjük. Alecsandri: Opere, VIII. 191, 195.
143. Nicolescu: Viata, 218.
144. Vasile Alecsandri: Scrisori. I. Szerk.: Il. Chendi–E. Carcalechi. București, 1904. 50–52.
145. Sorin Antohi: Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziție. Cultura și

- societate în epoca modernă. Szerk.: Nicolae Bocșan–Nicolae Edroiu–Aurel Răduțiu. Cluj-Napoca, 1990. 126–133.
146. Dimitrie Cantemir: *Descriptio Moldaviae*. București, 1973. 371.
147. Paul Cornea: *Oamenii începutului de drum*. București, 1974. 87.
148. G. Ivanescu: *Studii de istoria limbii române literare*. Iași, 1989. 95–96.
149. Sextil Pușcariu: *Limba română*. I. București, 1940. 362.
150. Tamás Lajos: *A román irodalmi nyelv kérdéséhez*. *Filológiai Közlöny*. 1957–58. 415–420.
151. Miskolczy Ambrus: *Kriza János a román népköltészetéről*. Kézirat.
152. Mihai Zamfir: *Din secolul romantic*. București, 1989. 44.
153. Mihai Zamfir: *Cîntarea României – analiză stilistică*. *Revista de istoric și teorie literară*. 1983. 2. sz. 77–80.
154. George Călinescu: *Istoria literaturii române*. București, 1982. 191.
155. Mihai Zamfir: *Din nou despre pașoptism*. *Revista de istoric și teorie literară*. 1982. 1.sz. 71–77.
156. Paul Cornea: *Studii de literatură română modernă*. București, 1962. 269–290.; P. V. Hanes: *Litigiul „Cîntării României”*. *Limbă și literatură* VII. 1963. 77–114.
157. Vasile Alecsandri: *Opere*, VIII. Szerk.: Marta Anineanu. București, 1981. 580.
158. Nicolescu: *Viața*, 229.
159. Alecsandri: *Opere*, VIII. 40.
160. *Elogiu*, 35.
161. Alecsandri: *Opere*, VIII. 186.
162. Adrian Fochi: *Miorița*. București, 1964. 125.
163. Ovidiu Papadima: *Iluminismul și clasicismul întîrziat. Opinii despre cultura populară – infuzia ei latentă în literatură epocii. Temelii folclorice și orizont european în literatura română*. Szerk.: Ovidiu Papadima. București, 1971. 55.
164. Miskolczy Ambrus – Gelu Păteanu: *Két verses krónika a román ortodoxia múltjából. Europa balcanica-danubiana-carpathica*. 1994. 2. (megjelenés alatt)
165. Bîrlea: i. m. 90.
166. *Scrisori către Vasile Alecsandri*. Szerk.: Marta Anineanu. București, 1978. 94.
167. *Scrisori către Vasile Alecsandri*, 95.; Jean Cratiunesco: *Le peuple roumain d’après ses chants nationaux*. Paris, 1874. 327–328.
168. M. Schwarzfeld: *Poezii populare. Colecția Alexandri sau cum trebuie culese și publicate cîntecile populare*. Iași, 1889. 6.
169. Schwarzfeld: *Poezii*, 11. 67–68., 93.; M. Schwarzfeld: *Vasile Alecsandri sau Meșterul Drege-ștrică*. Craiova, 1889.
170. A. Cozma: *Schwarzfeld și Alecsandri. Convorbiri literare*. 1889. 141–152.
171. Hariton Tiktin: *Schwarzfeld, Poeziile populare colecția Alecsandri sau cum trebuie culese și publicate cîntecile populare*. *Arhiva (Iași)* 1889–1990. 82–84.
172. Bîrlea: i. m. 89.
173. G. Ibrăileanu: *Opere*. VIII. București, 1979. 75.
174. George Călinescu: *Vasile Alecsandri*. București, 1965.

175. Al. Piru: Surizătorul Alecsandri. București, 1991.
176. Ibrăileanu: Opere, VIII. 21–29.
177. Titu Maiorescu: Critice. III. București 1915. 68–69.
178. Például: Gheorghe Pavelescu: Contribuția folclorului din Transilvania la colecția lui Vasile Alecsandri. Revista de etnografie și folclor. 1992. 6. sz.
179. Bîrlea: i. m. 100.
180. Uő.: Folclorul românesc. I. București, 1981. 317.
181. Bîrlea: i.m. 101.
182. Ion Diaconu: Ținutul Vrancei. I. 1969. 28.
183. Mircea Anghelescu: Romantismul românesc și literatură de tip *biedermeier*. Revista de istorie și teorie literară. 1992. 1–2. sz. 100.
184. Ion Negoitescu: Analize și sinteze. București, 1976. 53.
185. Perpessicius: Alte mențiuni de istoriografie literară și folclor. 1957–1960. București, 1961. 18.
186. Nicolae Manolescu: V. Alecsandri: spiritul cult al folclorului. România literară. 1991. aug. 8. 32. sz. 9.
187. Sculler: Rumänische Volkslieder, 71.
188. Arhivele Statului, Sibiu, Colecția Brukenthal, J 1–15, 118.
189. Alecu Russo: Opere. Chișinău, 1989. 394.
190. Călinescu: Istoria, 194.
191. Russo: Opere, 396–397.
192. Manolescu: Istoria, 311.
193. Emil Ghițulescu: Vasile Alecsandri. București, 1979. 53.